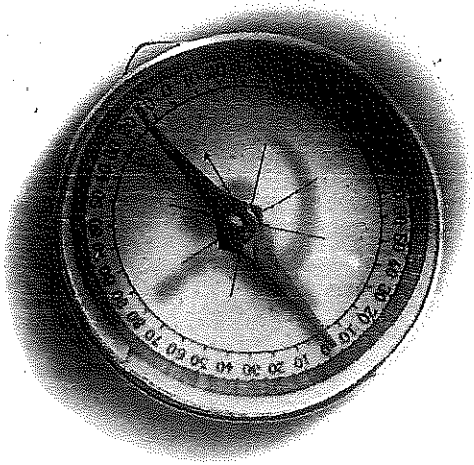
Judith Butler
Ernesto Laclau
Slavoj Žižek

Contingencia, hegemonía, universalidad

Diálogos contemporáneos en la izquierda



Traducción de
CRISTINA SARDOY
GRACIELA HOMS

JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU
y SLAVOJ ŽIŽEK

CONTINGENCIA, HEGEMONÍA, UNIVERSALIDAD

Diálogos contemporáneos en la izquierda

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2000
Primera edición en español, 2003
Segunda reimpresión, 2004 (FCE, Argentina)

CREATIVE COMMONS

Título original: *Contingency, Hegemony, Universality*
ISBN de la edición original: 1-85984-757-9

© 2000, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek
D.R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
E-mail: fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-512-2

IMPRESO EN LA ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

INTRODUCCIÓN

Durante varios años, los tres hablamos de cómo dar forma a un libro que intentara establecer la trayectoria común de nuestro pensamiento y a la vez presentar de una manera productiva nuestros diferentes compromisos intelectuales. Iniciamos este proceso elaborando tres cuestionarios que aparecen al comienzo de este volumen. El resultado que tienen ante ustedes representa, pues, la culminación de varias conversaciones, de varias reseñas escritas y diálogos y, en el caso de Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, una colaboración que se remonta a 1985, el año en que Chantal Mouffe y Laclau publicaron *Hegemonía y estrategia socialista.*[*] De hecho, ese libro constituye el antecedente de este diálogo, no sólo porque fijó una nueva dirección para la idea de hegemonía de Antonio Gramsci, sino porque también representó un giro para la teoría posestructuralista dentro del marxismo, que tomó el problema del lenguaje como esencial para la formulación de un proyecto democrático anti-totalitario radical.

En ese libro aparecen argumentos que en éste son considerados a través de distintas lentes teóricas; también se presentan argumentos en contra de aquel texto, que son retomados implícitamente en el diálogo escrito que sigue. Un argumento del libro adoptó la siguiente forma: los nuevos movimientos sociales se apoyan con frecuencia en los reclamos de identidad, pero la "identidad" en sí nunca se constituye plenamente; de hecho, puesto que la identificación no es reducible a la identidad, es importante considerar la brecha o inconmensurabilidad entre ambas. Esto no quiere decir que el hecho de que la identidad no alcance su determinación total debilite los movimientos sociales en discusión; al contrario, esa incompletitud es esencial para el proyecto mismo de hegemonía. Ningún movimiento social puede, de hecho, gozar de su estatus en una articulación política democrática abierta sin presuponer y operacionalizar la negatividad en el corazón de la identidad.

* De próxima aparición en FCE.

La categoría teórica que intentó comprender este fracaso, negatividad, brecha o incompletitud fue la de "antagonismo" formulada en ese trabajo previo. Posteriormente, Laclau, que continúa ubicándose dentro de la tradición gramsciana, elaboró la categoría de "dislocación", tomando sus herramientas de un espectro intelectual que va de Derrida y Lacan a Wittgenstein. Si bien Žižek utiliza con más énfasis la teoría lacaniana para abordar este tema, especialmente mediante el recurso a "lo Real", también usa a Hegel, y ofrece razones para evitar la estructura de referencia derridana. Puede decirse que Butler usa un Hegel diferente, poniendo el acento en las posibilidades de negación en su obra, junto con Foucault y algo de Derrida, para considerar lo que sigue siendo no realizable en la constitución discursiva del sujeto.

Existen diferencias significativas entre nosotros respecto de la cuestión del "sujeto", y esto se percibe cuando cada uno trata de tomar en cuenta lo que constituye o condiciona el fracaso de toda afirmación de identidad de alcanzar una determinación final o total. Es cierto, no obstante, que cada uno de nosotros valora ese "fracaso" como condición de la contienda democrática propiamente dicha. En lo que diferimos es en cómo concebir el sujeto –si es fundacional, cartesiano; si está estructurado por la diferencia sexual, y a través de qué medio está garantizada la definición de esa misma diferencia–. También disentimos en cuanto a si entender el fracaso de la identidad como un elemento estructural o necesario de toda constitución identitaria, y cómo tomar en cuenta esa estructura y necesidad. En tanto Butler se alinea con una explicación históricamente variable de la constitución del sujeto (una línea foucaultiana), Žižek basa sus afirmaciones acerca de la negativa fundacional de la identidad en el trabajo de Lacan, y Laclau, en un enfoque que, sin ser estrictamente lacaniano, tiene varios puntos de convergencia con lo Real lacaniano.

Una de las críticas que se hicieron contra *Hegemonía y estrategia socialista* –y, más aun, contra las intervenciones estructuralistas y posestructuralistas en la teoría política– es que no toma en cuenta el concepto de universalidad o erosiona su fuerza cuestionando su estatus fundacional. Los tres sostenemos, sin embargo, que la universalidad no es un presupuesto estático, ni un a priori dado, y que debería en cambio ser entendida como un proceso o una condición irreductible a cualesquiera de sus modos determinados de aparición. Si bien a veces diferimos respecto de la manera en que debe ponerse el énfasis, cada uno de nosotros ofrece exposiciones de universalidad que suponen que la condición negativa de toda articulación política es "universal" (Žižek), que el proceso contestatario determina formas de universalidades que son lleva-

das a entrar en un conflicto productivo y, en definitiva, insoluble entre sí (Laclau), o que existe un proceso de traducción por el cual lo repudiado dentro de la universalidad es admitido nuevamente en el término en el proceso de su nueva formación (Butler).

En algún momento, cada uno de nosotros considera despliegues ideológicos diferentes de la universalidad y alerta contra abordajes de la cuestión tanto sustanciales como procesales. De modo que nos diferenciamos (ya diferenciados internamente) del esfuerzo habermasiano de descubrir o conjurar una universalidad preestablecida como presuposición del acto de habla, una universalidad que supuestamente concierne a un rasgo racional de "hombre", una concepción sustantiva de la universalidad que la iguala a una determinación cognoscible y predecible, y una forma procesal que presupone que el campo político está constituido por actores racionales.

Es de importancia a lo largo de estos textos la cuestión estratégica de la hegemonía: cómo se constituye el campo político, qué posibilidades emergen de un enfoque de ese campo que indaga acerca de las condiciones de su posibilidad y articulación. Significativamente, Laclau detecta un movimiento de la teoría marxista desde la postulación de una "clase universal", que en definitiva eliminaría la mediación política y las relaciones de representación, a una universalidad "hegemónica" por la cual lo político es constitutivo del vínculo social. El posestructuralismo de este enfoque se alinea, por lo tanto, con la crítica del totalitarismo y, específicamente, el tropo de un sujeto "conocedor" de vanguardia que "es" todas las relaciones sociales que articula y moviliza. Mientras Laclau asocia a Hegel con la metafísica del cierre, Žižek lo entiende como un teórico de la reflexividad en confrontación con lo Real, y Butler lo usa para indagar acerca de los límites necesarios del formalismo en cualquier exposición de la socialidad. Laclau explica el anti-totalitarismo de un enfoque lógico y lingüístico del problema de la representación que insiste en el carácter irreductible de la diferencia. Žižek nos recuerda que el capital global no puede ser excluido del análisis "posmoderno" del lenguaje y la cultura, y continúa exponiendo el revés obsceno del poder. Butler plantea la cuestión de cómo los nuevos movimientos sociales rearticulan el problema de la hegemonía, considerando el cuestionamiento de las políticas sexuales recientes a la teoría de la diferencia sexual y propone una concepción contraimperialista de la traducción.

Los tres estamos empeñados en formas radicales de la democracia que tratan de comprender los procesos de representación a través de los cuales pro-

Universidad Nacional de Villa María

cede la articulación política, el problema de la identificación –y sus fracasos necesarios– a través del cual tiene lugar la movilización política, la cuestión del futuro tal como surge para los marcos teóricos que insisten en la fuerza productiva de lo negativo. Aunque no reflexionamos de manera autoconsciente acerca del lugar del intelectual en la izquierda, quizás este texto actúe como una suerte de colocación capaz de refundir (y recuperar) la filosofía como un modo crítico de investigación que pertenece –antagónicamente– a la esfera de la política.

En nuestros debates, citamos considerablemente nuestras correspondientes colaboraciones. Las referencias cruzadas se identifican con las iniciales del autor, seguidas por el número de página correspondiente.

Este volumen fue escrito en su mayor parte en la primavera y el verano de 1999, coordinado por los editores Jane Hindle y Sebastian Budgen, en Verso. A ellos todo nuestro agradecimiento por haber organizado nuestra tarea. Judith Butler también agradece a Stuart Murray por su asistencia indispensable con el manuscrito.

J. B., E. L., S. Ž., septiembre de 1999

PREGUNTAS

Estas son las preguntas que cada autor quiso formular a los otros; forman la base de los diálogos de este libro.

Preguntas de Judith Butler

1. Me gustaría saber con mayor precisión si la visión lacaniana de la constitución del sujeto es compatible con la idea de hegemonía. Entiendo que la noción del sujeto incompleto o del sujeto barrado parece garantizar cierta incompletitud a la interpelación, pero ¿no lo hace instalando una barra como condición y estructura de toda constitución del sujeto? ¿La incompletitud de la formación del sujeto que requiere la hegemonía es una incompletitud en la que el sujeto-en-curso es incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente salientes, no estructuralmente estáticas? En otras palabras, la incompletitud de la formación del sujeto, ¿no se vincula con el proceso democrático de la disputa sobre los significantes? ¿Puede el recurso ahistórico de la barra lacaniana reconciliarse con la cuestión estratégica que plantea la hegemonía o se presenta como una limitación casi trascendental a toda posible constitución del sujeto y, por ende, indiferente a la política?

2. ¿Qué es lo que constituye una teoría viable de la representación para la vida política contemporánea? ¿La noción derridana de "decisión" basta para explicar los tipos de negociación que requiere la representación política? ¿La "decisión" es una categoría ética o existencial?, y, en ese caso, ¿cómo debe relacionarse con la esfera de lo político?

3. ¿Cuál es el estatus de la "lógica" al describir el proceso social y político y en la descripción de la formación del sujeto? Una lógica que invariablemente deriva en aporías, ¿produce una suerte de estatus opuesto al proyecto de hegemo-

nía? (Esta pregunta es subsidiaria de la pregunta 1). ¿Estas lógicas están encarnadas en la práctica social? ¿Cuál es la relación entre lógica y práctica social?

4. ¿Cuál es la relación entre versiones psicoanalíticas de la identificación y formas de identificación política? ¿El psicoanálisis aporta la teoría para la política? ¿Y qué psicoanálisis?

5. ¿Es posible hablar de "la lógica metafísica de la identidad" como si fuera singular?

6. ¿Qué significa performativamente suponer una posición de sujeto?, ¿resulta alguna vez simple?

7. Si la diferencia sexual es un callejón sin salida, ¿significa que el feminismo es un callejón sin salida? Si, en el sentido lacaniano, la diferencia sexual es "real", ¿significa que no tiene un lugar en las luchas hegemónicas? ¿O acaso es el límite casi trascendental de toda esa lucha, y, por ende, está inmovilizada como pre o ahistórica?

8. El reciente esfuerzo por dividir las teorías críticas en universalismos e historicismos, ¿forma parte de una dialéctica fallida y cegada que se niega a discriminar entre posiciones matizadas? ¿Tiene esto que ver con el lugar de Kant en las formas resurgentes de la deconstrucción y el lacanianismo? ¿Existe también una doxa lacaniana que impide la apropiación heterodoxa de Lacan para el pensamiento de la hegemonía?

8a. ¿Seguimos coincidiendo todos en que la hegemonía es una categoría útil para describir nuestras inclinaciones políticas? ¿Clarificar esto sería un buen lugar para empezar?

9. Una consideración seria de Hegel, ¿nos lleva a repensar las oposiciones kantianas entre forma y contenido, entre las afirmaciones casi trascendentales y los ejemplos históricos que se invocan para ilustrar su veracidad?

10. ¿En qué consiste la autoridad crítica del teórico crítico? ¿Nuestras propias afirmaciones están sometidas a una autocrítica?, ¿cómo aparece ésta en el nivel de la retórica?

Preguntas de Ernesto Laclau

1. En numerosos debates contemporáneos, se presenta el universalismo en oposición a la pluralidad de actores sociales que proliferan en el mundo contemporáneo. En esta cuestión de la relación universalismo versus particularismo, aparece, sin embargo, cierta polisemia relativa a los dos polos. ¿El multiculturalismo es, por ejemplo, reducible a su lógica particularista que niega todo derecho a lo "universal"? Asimismo: la noción de "pluralismo" –que evoca una variedad de posiciones del sujeto del mismo actor social– ¿es acaso directamente asimilable al "multiculturalismo" que implica una referencia a comunidades culturales/sociales integrales que, sin embargo, no coinciden con la comunidad nacional global? A la inversa, ¿es cierto que la única forma concebible de universalismo está ligada a una fundamentación fundacionalista o esencialista?

2. Una de las numerosas consecuencias de la fragmentación cada vez mayor de las sociedades contemporáneas es que los valores comunitarios –contextualizados en la medida en que siempre estamos tratando con comunidades *específicas*– se complementan con discursos sobre *derechos* (como, por ejemplo, los derechos de los pueblos o las minorías culturales a la autodeterminación) que se afirman como válidos independientemente de todo contexto. ¿Estos dos movimientos –afirmación de los derechos universales y afirmación de la especificidad comunitaria– son *en última instancia* compatibles? Y si no lo son, ¿esta incompatibilidad no es positiva en tanto abre paso a una variedad de negociaciones y una pluralidad de juegos de lenguaje que son necesarios para la constitución de espacios públicos en las sociedades en las cuales vivimos?

3. Las teorías clásicas de la emancipación postularon la homogeneidad última de los agentes sociales que debían emanciparse –en el marxismo, por ejemplo, la condición para que el proletariado fuera agente de una emancipación global era que no tenía intereses particulares que defender, puesto que se había convertido en la expresión de la esencia humana pura–. Asimismo, en algunas de las formas de la política democrática clásica –el jacobinismo sería el ejemplo más claro–, la *unidad* de la voluntad del pueblo es el requisito previo para cualquier transformación democrática. Hoy, por el contrario, tendemos a hablar de emancipacione*s* (en plural), que comienzan a partir de una diversidad de reclamos sociales, y a identificar la práctica democrática con el

consenso negociado entre una pluralidad de actores sociales. ¿Qué noción de representatividad social es compatible con este enfoque transformado?

4. La teoría de la hegemonía presupone, por un lado, que lo "universal" es un objeto a la vez imposible y necesario –que siempre requiere, por consiguiente, la presencia de un residuo de particularidad– y, por el otro, que la relación entre poder y emancipación no es de exclusión sino, por el contrario, de implicación mutua –aunque contradictoria–. La relación hegemónica, concebida de esta forma, ¿es constitutiva del vínculo político? Y en ese caso, ¿cuáles son los juegos estratégicos que es posible jugar a partir de sus tensiones internas?

5. La categoría de *diferencia*, de una u otra manera, está en la base de los enfoques teóricos más importantes de los últimos treinta años. Las identidades nómadas en Deleuze y Guattari, la microfísica del poder en Foucault, la *differance* en Derrida, la lógica del significante en Lacan son formas alternativas de abordar el carácter constitutivo de la "diferencia". ¿Son incompatibles entre sí?, y, en ese caso, ¿dónde radican las incompatibilidades? ¿Cómo podemos evaluar su respectiva productividad para el análisis político?

6. Hace tiempo que la cuestión de la transcendencia obsesiona a la teoría contemporánea. ¿Cuál es, por ejemplo, el estatus de categorías psicoanalíticas como el Edipo o el complejo de castración? ¿Son productos históricos o, antes bien, las condiciones a priori de toda sociedad posible? El sentimiento generalizado es que ni un historicismo radical ni un trascendentalismo a ultranza constituirían respuestas apropiadas, y se ha postulado cierto tipo de solución que evita los obstáculos de ambos extremos –como la noción de casi trascendentalismo. El estatus de este "casi" hasta ahora no ha sido, sin embargo, suficientemente analizado. ¿Cuáles serían los requisitos previos para un avance teórico en este campo?, ¿y cuáles serían las consecuencias de este último para el análisis histórico?

Preguntas de Slavoj Žižek

1. *Lo Real y la historicidad:* ¿Es lo Real lacaniano el fundamento último, el referente firme del proceso simbólico, o representa su límite inherente totalmente no sustancial, punto de falla, que mantiene la brecha misma entre la realidad

y su simbolización y, de ese modo, pone en movimiento el proceso contingente de la historización-simbolización?

2. *Falta y repetición:* ¿El movimiento de la repetición se funda en alguna falta primordial o la noción de una falta primordial fundadora implica necesariamente la reinscripción del proceso de repetición en la lógica metafísica de la identidad?

3. *La lógica social de la (des)identificación:* ¿La desidentificación es necesariamente subversiva del orden existente, o un cierto modo de desidentificación, de "mantener una distancia" con la propia identidad simbólica, es consustancial con la participación efectiva en la vida social? ¿Cuáles son los diferentes modos de desidentificación?

4. *Sujeto, subjetivización, posiciones del sujeto:* ¿El "sujeto" es simplemente el resultado del proceso de subjetivación, de interpelación, de asumir performativamente alguna "posición fija del sujeto", o la noción lacaniana de "sujeto barrado" (y la noción idealista alemana del sujeto con negatividad relacionada consigo misma) también plantea una alternativa a la metafísica identitaria-sustancialista tradicional?

5. *El estatus de la diferencia sexual:* Nuevamente, ¿la diferencia sexual representa simplemente "hombre" y "mujer" en tanto dos posiciones del sujeto que los individuos asumen a través de la adquisición performativa repetitiva o la diferencia sexual es "real" en el sentido lacaniano –es decir, un callejón sin salida–, de modo que todo intento de traducirlo a posiciones fijas del sujeto fracasa?

6. *Significante fálico:* ¿La noción de falo de Lacan es "falogocentrista" –es decir, la noción de un significante central que, como una suerte de punto de referencia trascendental, estructura el campo de la sexualidad– o cambia algo el hecho de que, para Lacan, falo como significante es un *suplemento "protésico"* de la falta de sujeto?

7. *Lo Universal y el historicismo:* ¿Es suficiente, en la actualidad, seguir el consejo jamesoniano "¡Historicen!"? ¿Cuáles son los límites de la crítica historicista de los universales falsos? ¿No es mucho más productivo, tanto por razones teó-

ricas intrínsecas como por razones políticas, mantener la noción paradójica de lo universal como simultáneamente imposible y necesario?

8. *Hegel:* ¿Hegel es simplemente el metafísico *par excellence*, de manera que cualquier intento de afirmar el complejo posmetafísico de temporalidad-contingencia-finitud es por definición antihegeliano, o la misma hostilidad posmetafísica contra Hegel es acaso una suerte de índice de su propia limitación teórica, de modo que deberíamos, más bien, concentrarnos en sacar a la luz "otro Hegel" que no se ajuste a la doxa del "panlogicismo"?

9. *Lacan y la deconstrucción:* ¿Es teóricamente correcto concebir a Lacan como uno en la serie de deconstruccionistas o el hecho de que todo un conjunto de aspectos distingan a Lacan de la doxa deconstruccionista (mantener la noción de sujeto como *cogito*, etc.) apunta hacia una inconmensurabilidad entre ambos campos?

10. *La cuestión política:* ¿Debemos aceptar la noción "posmoderna" de pluralidad de luchas por el reconocimiento (en su mayoría étnicas, sexuales o de estilos de vida) o el reciente resurgimiento del populismo de derecha nos obliga a repensar las coordenadas convencionales de la política radical "posmoderna" y a revivir la tradición de la "crítica de la economía política"? ¿Cómo afecta todo esto las nociones de hegemonía y totalidad?

Reescinificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo

Judith Butler

A LO LARGO de estos últimos años, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y yo hemos mantenido varias conversaciones respecto del posestructuralismo, el proyecto político de la hegemonía y el estatus del psicoanálisis. Todos hemos trabajado, creo, acerca de los márgenes teóricos de un proyecto político de izquierda y tenemos diversos grados de afinidad persistente con el marxismo como movimiento y teoría social crítica. Ciertos conceptos claves de la teoría social progresista han recibido articulaciones nuevas y variadas en nuestro trabajo y todos estamos comúnmente ocupados en el estatus y la formación del sujeto, las implicancias de una teoría del sujeto para pensar la democracia, la articulación de la "universalidad" dentro de una teoría de la hegemonía. En lo que diferimos, en mi opinión, es tal vez, primero y principalmente, en nuestros enfoques de la teoría del sujeto dentro de un análisis de la hegemonía y en el estatus de un análisis "lógico" o "estructural" de las formaciones políticas en relación con sus articulaciones culturales y sociales específicas.

Lo que yo entiendo de la visión de la hegemonía que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe establecen en *Hegemonía y estrategia socialista*[1] es que las organizaciones políticas democráticas se constituyen mediante exclusiones que retornan para frecuentar aquellas organizaciones políticas predicadas sobre la ausencia de esas exclusiones. Esa frecuentación se hace políticamente efectiva precisamente en la medida en que el retorno de lo excluido fuerza a una expansión y una rearticulación de las premisas básicas de la democracia. En trabajos

[1] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 1985 [traducción castellana: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Y de próxima aparición en FCE].

posteriores, Laclau y Žižek postulan que la formación de una organización política democrática –o, en realidad, cualquier posición de sujeto en particular dentro de una organización política– es necesariamente incompleta. Hay, sin embargo, formas divergentes de entender esa incompletitud. Yo entendí la "incompletitud" de la posición de sujeto de la siguiente forma: 1) como el fracaso de cualquier articulación en particular para describir a la población que representa; 2) que cada sujeto está constituido sobre diferencias y lo que es producido como el "exterior constitutivo" del sujeto nunca puede pasar a ser totalmente interno o inmanente. Tomo este último punto para establecer la diferencia fundamental entre el trabajo de Laclau y Mouffe, de neto corte althusseriano, y una teoría del sujeto más hegeliana en la cual todas las relaciones externas son –al menos idealmente– transformables en internas.

Otra forma de explicar la "incompletitud" del sujeto es establecer su "necesidad" mediante el recurso de una descripción psicoanalítica lacaniana de aquél. Žižek sugiere –y Laclau está parcialmente de acuerdo– que lo "Real" lacaniano es sólo otro nombre que se le da a esa "incompletitud" y que cada sujeto, independientemente de sus condiciones sociales e históricas, está sujeto al mismo postulado de inconclusividad. El sujeto que llega a existir a través de la "barra" es uno cuya prehistoria es necesariamente excluida de su experiencia como sujeto. Ese límite fundacional y definidor funda así al sujeto a una distancia irreversible y necesaria de las condiciones de su propia emergencia traumática.

Tanto a Žižek como a Laclau les señalé que me gustaría saber más precisamente si la visión lacaniana acerca de la constitución del sujeto es finalmente compatible con la noción de hegemonía. Yo entiendo que la noción del sujeto incompleto o barrado aparece para garantizar una cierta incompletitud de la interpelación: "Tú me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance semántico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturarme". ¿Este eludir el llamado del otro se lleva a cabo a través de la instalación de una barra como la condición y estructura de toda constitución de sujeto? La incompletitud en la formación del sujeto que la hegemonía requiere, ¿es una incompletitud en la cual el sujeto en proceso está incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente salientes y no estructuralmente estáticas o fundacionales? Y si esa distinción es desatinada, ¿cómo vamos a pensar esas exclusiones constituyentes, que son estructurales y fundacionales conjuntamente, con aquellas que consideramos políticamente salientes en el movimiento de la hegemonía? En otras palabras, ¿no debería la incompletitud en la formación

del sujeto vincularse con la disputa democrática sobre significantes? El recurso ahistórico a la barra lacaniana, ¿puede reconciliarse con la pregunta estratégica que plantea la hegemonía o es una limitación casi trascendental para toda formación posible de sujeto y estrategias, y, por lo tanto, fundamentalmente indiferente al campo político al que se supone que ella condiciona?

Si el sujeto siempre encuentra su límite en un mismo e idéntico lugar, entonces, el sujeto es fundamentalmente exterior a la historia en la cual se encuentra: no hay historicidad para el sujeto, sus límites y su articulabilidad. Más aun, si aceptamos la noción de que toda lucha histórica no es más que un vano esfuerzo para desplazar un límite fundacional cuyo estatus es estructural, ¿no quedamos confinados entonces a una distinción entre los dominios histórico y estructural que, en consecuencia, excluye el dominio histórico de la comprensión respecto de la oposición?

Este problema de un acercamiento estructural a los límites fundacionales del sujeto tiene importancia cuando consideramos las diferentes formas posibles de oposición. Si hegemonía denota las posibilidades históricas de articulación que emergen dentro de un horizonte político dado, entonces será significativamente diferente si entendemos ese campo como transformable y revisable históricamente o si está dado como un campo cuya integridad está asegurada por ciertos límites y exclusiones identificables estructuralmente. Si ambos términos, dominación y oposición, están constreñidos por dicho campo de articulabilidad, la posibilidad misma de expandir los posibles sitios de articulación para justicia, igualdad y universalidad estará determinada en parte por el hecho de si entendemos este campo como sujeto al cambio a través del tiempo. Lo que yo entiendo como hegemonía es que su momento normativo y optimista consiste, precisamente, en las posibilidades de expandir las posibilidades democráticas para los términos claves del liberalismo, tornándolos más inclusivos, más dinámicos y más concretos. Si la posibilidad de tal cambio está excluida por una sobredeterminación teórica de los límites estructurales en el campo de articulabilidad política, entonces se hace necesario reconsiderar la relación entre historia y estructura para preservar el proyecto político de hegemonía. Creo que por más que podamos discrepar en otras cosas, Laclau, Žižek y yo estamos de acuerdo en el proyecto de democracia radical y en la continua promesa política de la noción gramsciana de hegemonía. A diferencia de una visión que forja la operación de poder en el campo político exclusivamente en términos de bloques separados que compiten entre sí por el control de cuestiones de políticas, la hegemonía pone el

énfasis en las maneras en que opera el poder para formar nuestra comprensión cotidiana de las relaciones sociales y para orquestar las maneras en las que consentimos (y reproducimos) esas relaciones tácitas y disimuladas del poder. El poder no es estable ni estático, sino que es reconstruido en diversas coyunturas dentro de la vida cotidiana; constituye nuestro tenue sentido de sentido común y está cómodamente instalado en el lugar de las epistemes prevalecientes de una cultura. Más aun, la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva en favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas y nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas o subversivas.

La teoría de la performatividad no dista mucho de la teoría de hegemonía en este sentido: ambas enfatizan la forma en que el mundo social es construido –y emergen nuevas posibilidades sociales– en diversos niveles de acción social mediante una relación de colaboración con el poder.

Mi plan es abordar estas cuestiones a través de dos caminos diferentes. El primero será para analizar el problema de la exclusión constitutiva desde dentro de una perspectiva hegeliana, concentrándome en el "Terror" y su relación con los postulados de universalidad en la *Fenomenología del espíritu*. El segundo será para ilustrar cómo la noción de universalidad, como la ha elaborado Laclau, puede ser reescenificada en términos de traducción cultural. Espero poder aclarar mejor, en mis posteriores contribuciones para este volumen, cómo entiendo la relación entre psicoanálisis, teoría social y proyecto de hegemonía. Si bien critico ciertas apropiaciones del psicoanálisis para pensar los límites de la autoidentificación política, espero aclarar en mi próxima contribución la centralidad de éste para cualquier proyecto que intente entender los proyectos emancipatorios tanto en sus dimensiones psíquicas como sociales.

Coloco el eje en el tema de la universalidad porque es uno de los tópicos más discutidos dentro de la última teoría social. En realidad, son muchos los que han expresado su temor a que las descripciones constructivistas y posestructuralistas de universalidad no consigan ofrecer una firme descripción sustantiva o procesal de lo que es común a todos los sujetos-ciudadanos dentro del dominio de la representación política. Todavía hay algunos teóricos políticos que quieren saber qué rasgos políticamente relevantes de los seres humanos pueden ser extendidos a todos los seres humanos (deseo, habla, deliberación, dependencia), y luego fundar sus visiones normativas de lo que

debe ser un orden político en esa descripción universal. Seyla Benhabib nos ha mostrado cómo, tanto Rawls como Habermas, de diferentes maneras, ofrecen una descripción de la universalidad que evade la cuestión de la naturaleza humana, y una descripción sustantiva de rasgos universalizables en favor de un método procesal que establece la universalibilidad como criterio para justificar las reivindicaciones normativas de cualquier programa social y político.[2] Aunque el método procesal implica no hacer ningún reclamo sustantivo acerca de lo que son los seres humanos, implícitamente demanda una cierta capacidad racional y atribuye a esa capacidad racional una relación inherente a la universalibilidad. El supuesto kantiano de que cuando "yo" razono participo de una racionalidad que es transpersonal culmina en la reivindicación de que mi razonamiento presupone la universalibilidad de mis reivindicaciones. Así, el enfoque procesal presupone la prioridad de una racionalidad como ésa y también presupone el carácter sospechoso de rasgos ostensiblemente no racionales de conducta humana en el dominio de la política.

La cuestión de la universalidad ha emergido tal vez más críticamente en aquellos discursos de la izquierda que advirtieron el uso de la doctrina de la universalidad al servicio del colonialismo y el imperialismo. El temor, por supuesto, es que lo que es nombrado como universal es la propiedad parroquial de la cultura dominante, y que "universalibilidad" es indisociable de expansión imperialista. La visión procesal busca salvar este problema insistiendo en que no hace ninguna reivindicación sustantiva acerca de la naturaleza humana, pero su exclusivo apoyo en la racionalidad para hacer su reclamo desmiente esa misma aseveración. La viabilidad de la solución procesalista se apoya en parte en el estatus de los reclamos formales y, por cierto, en si uno puede establecer un método puramente formal para resolver los reclamos políticos. Aquí vale la pena reconsiderar la interpretación crítica hegeliana del formalismo kantiano, fundamentalmente porque Hegel cuestionó si tales formalismos son realmente tan formales como parecen.

En la Lógica Menor de Hegel, Parte 1 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830),[3] él vincula la reformulación de la universalidad con su crítica

[2] Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 279-354.

[3] G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trad. de T. F. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris, Indianápolis, Hackett, 1991 [traducción castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa].

del formalismo. Cuando introduce la identificación de universalidad con el pensamiento abstracto en el capítulo titulado "Concepciones preliminares" (§ 19-83), lo hace por medio de varias revisiones de la noción de universalidad misma. Al principio se refiere al producto, la forma y el carácter del pensamiento en conjunto como "universal", lo cual él presenta como equivalente a "lo abstracto". Luego pasa a desglosar y revisar su definición, destacando que "*pensar*, como *actividad*, es el universal *activo*" y la acción, su producto, "lo producido, es precisamente el universal" (§ 20). De esta manera, Hegel ofrece tres nombres diferentes para una universalidad que él identifica como singular e insiste simultáneamente en su pluralidad. A este conjunto de revisiones agrega la noción de que el sujeto, que opera a través de la forma pronominal "yo", también es lo universal, de modo que "yo" es sólo otro sinónimo y especificación de universalidad.

A esa altura, no está claro si hemos llegado a la última de una serie de revisiones o si la definición que acaba de ofrecer llevará todavía a otra. En los párrafos subsiguientes, se torna claro que Hegel está habitando en una voz kantiana cuando, finalmente, comienza su paráfrasis de la visión kantiana explícitamente: "Kant empleó la inconveniente expresión de que *yo* 'acompaña' todas mis manifestaciones –y mis sensaciones, deseos, acciones, etc., también–. 'Yo' es lo universal en y para sí, y lo comunitario es otra forma más –si bien externa– de universalidad" (§ 20). Parece importante preguntarse qué quiere decir Hegel aquí con forma "externa", dado que parece que pronto invocará una forma "interna" y que lo interno será precisamente lo que Kant no toma en cuenta. El significado de "forma interna", de todos modos, está en camino:

> tomado abstractamente como tal, "yo" es una pura relación con sí mismo, en la cual se hace abstracción de manifestación y sensación, de cada estado así como de cada peculiaridad de naturaleza, de talento, de experiencia, y así sucesivamente. De este modo, "yo" es la existencia de la universalidad totalmente *abstracta*, lo abstractamente *libre* (§ 20).

Cualquiera sea la "forma interna" de la universalidad, estará sin duda relacionada con la forma concreta de universalidad. Hegel luego comienza a objetar abiertamente la bifurcación de la persona que requiere la abstracción de universalidad: "'yo' es *pensar* como el *sujeto*, y puesto que yo estoy al mismo tiempo en todas mis sensaciones, nociones, estados, etc., el pensamiento está

presente en todas partes e invade todas esas determinaciones como categoría [de ellas]" (§ 20; los corchetes son de la traducción). La postulación del "yo" universal requiere así la exclusión de lo que es específico y vital del sí mismo [*self*] para su definición. La universalidad en su forma abstracta requiere, entonces, aislar a la persona de las cualidades que él o ella puede bien compartir con otros, pero que no llegan al nivel de abstracción requerido para el término "universalidad".

Lo que es universal es, por lo tanto, lo que pertenece a todas las personas, pero no es todo lo que pertenece a cada persona. En realidad, si podemos decir que las concepciones, los estados de conciencia, los sentimientos, lo que es específico y vital, también pertenecen a todas las personas, hemos identificado aparentemente un rasgo universal que no encaja bajo la rúbrica de universalidad. De este modo, el requerimiento abstracto de la universalidad produce una situación en la cual la universalidad misma se duplica: en la primera instancia es abstracta y en la segunda es concreta.

Hegel sigue esta línea en relación a juicios empíricos y morales, mostrando cómo, en cada instancia en que lo universal es concebido como un rasgo del pensamiento es, por definición, separado del mundo que busca conocer. Se entiende que el pensamiento tiene dentro de sí las reglas que necesita para conocer las cosas o para saber cómo actuar en relación con ellas. Las cosas en sí mismas no son pertinentes al problema del conocimiento, y pensar pasa a ser no sólo abstracto sino autorreferencial. En la medida en que la universalidad del pensamiento garantiza libertad, la libertad es definida precisamente por encima y contra toda influencia exterior. Una vez más Hegel ocupa la posición kantiana aunque sólo para marcar su salida de ella a medida que se desarrolla la exposición:

> Pensar implica inmediatamente *libertad*, porque es la actividad de lo universal, un relacionarse con sí mismo que es por lo tanto abstracto, un estar con sí mismo que es indeterminado con respecto a subjetividad, y que con respecto a su *contenido* está, al mismo tiempo, sólo en la *materia* [misma] y en sus determinaciones (§ 23; los corchetes son de la traducción).

Hegel pasa luego a asociar esa concepción de libertad abstracta intrínseca al acto del pensamiento con una cierta arrogancia –una voluntad de dominio, podríamos agregar, que debe ser compensada con "humildad" y "modestia"–. "Con respecto a su contenido", escribe Hegel:

> pensar es sólo genuino [...] en la medida en que está inmerso en la *materia* [*in die* Sache *vertief ist*] y con respecto a su forma en la medida en que no es un ser o hacer *particular* del sujeto, pero consiste precisamente en esto, que la conciencia se conduce a sí misma como un "yo" abstracto, como *liberado* de *toda particularidad* [*Partikularität*] de rasgos, estados, etc., y hace solamente lo que es universal, en lo cual es idéntico a todos los individuos (§ 23).

Hegel no aclara en qué consiste esta "acción universal", aunque sí estipula que no es "el acto del sujeto" [*nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekts*] y que es algo como el reverso de cualquiera de tales actos. Su acción universal es sólo ambiguamente activa: se sumerge en los hechos o la "materia". "Considerarnos *merecedores* de conductas de este tipo", escribe Hegel, "consiste precisamente en abandonar [*fahrenzulassen*] nuestras opiniones y convicciones *particulares* y en permitir que la *materia* [misma] ejerza su dominio sobre nosotros [*in sich walten zu lassen*]" (§ 23).

De este modo, Hegel objeta la formulación de universalidad abstracta al sostener que es solipsista y que niega la sociabilidad fundamental de los humanos: "pues eso es justamente lo que es la libertad: sentirse cómodo con uno mismo en su otro, depender de uno mismo, y ser uno mismo quien decide [...]. La libertad [en este sentido abstracto] está presente solamente adonde no hay otro para mí que no sea yo mismo" (§ 24, *Zusatz 2)*. Esto es, en la visión de Hegel, una libertad meramente "formal". Para que la libertad se transforme en concreta, el pensamiento debe "sumergirse en la *materia*". A continuación, Hegel nos alertará sobre ciertas formas de empiricismo que sostienen que uno no aporta nada al objeto, sino que tan sólo traza los rasgos inmanentes que el objeto despliega. Hegel concluirá que no sólo está el yo [*self*] pensante fundamentalmente relacionado con lo que busca conocer, sino que el yo [*self*] formal pierde su "formalismo" una vez que se entendió que la producción y exclusión de lo "concreto" es una precondición necesaria para la fabricación de lo formal. Inversamente, lo concreto no puede ser "tenido" en forma independiente y es igualmente vano desconocer el acto de cognición que entrega lo concreto a la mente humana como un objeto de conocimiento.

La breve crítica de Hegel al formalismo kantiano subraya una serie de puntos que nos resultan útiles cuando consideramos si se puede presentar la filosofía de Hegel como un esquema formalista –algo que Žižek tiende a hacer– y si la universalidad puede ser entendida en términos de un formalismo teórico, algo que Žižek, Laclau y yo misma, los tres, hemos estado muy cerca

de hacer. En la primera instancia, parece crucial ver que el formalismo no es un método que sale de la nada y es diversamente aplicado a situaciones concretas o ilustrado a través de ejemplos específicos. Por el contrario, el formalismo es un producto de la abstracción, y esta abstracción necesita su separación de lo concreto, algo que deja la huella o remanente de esa separación en el funcionamiento mismo de la abstracción. En otras palabras, la abstracción no puede permanecer rigurosamente abstracta sin exhibir algo de lo que debe excluir para constituirse como abstracción.

Hegel ha escrito que las categorías del pensamiento que son consideradas subjetivas, como las de Kant, producen lo objetivo, "y están permanentemente en antítesis con lo objetivo [*den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben*]" (§ 25). La abstracción está así contaminada precisamente por la concreción de la cual busca diferenciarse. En segundo lugar, la posibilidad misma de ilustrar un punto abstracto por medio de un ejemplo concreto presupone la separación de lo abstracto y lo concreto; efectivamente, presupone la producción de un campo epistémico definido por esa oposición binaria. Si lo abstracto es en sí mismo producido a través de la separación y negación de lo concreto, y lo concreto permanece adherido a lo abstracto como su contaminación necesaria, exponiendo el fracaso de su formalismo para permanecer rigurosamente como tal, se desprende entonces que lo abstracto es fundamentalmente dependiente de lo concreto y "es" ese otro concreto en una forma que es sistemáticamente elidida por la posterior aparición de lo concreto como ejemplo ilustrativo de un formalismo abstracto.

En la Lógica Mayor,[4] Hegel da el ejemplo de la persona que piensa que puede aprender a nadar aprendiendo lo necesario antes de entrar al agua. Esta persona no se da cuenta de que uno sólo aprende a nadar metiéndose en al agua y practicando los movimientos en medio de la actividad misma. Hegel implícitamente compara al kantiano con una persona que intenta saber nadar sin tratar de nadar de verdad, y contrapone ese modelo de cognición autoadquirida con uno que se entrega a la actividad misma, una forma de conocer que se entrega al mundo que intenta conocer. Si bien a Hegel se le llama con frecuencia el filósofo de la "maestría", podemos ver aquí –y en el incisivo libro de Nancy sobre la "inquietud" de Hegel– que la disposición *ek-statica* del yo [*self*] hacia

[4] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trad. de A. V. Miller, Nueva York, Humanities Press, 1976 [traducción castellana: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette; trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, dir. por Gregorio Weinberg].

su mundo deshace la maestría cognitiva.[5] Las constantes referencias de Hegel a "perderse" y "entregarse" sólo confirman el hecho de que el sujeto del saber no puede ser entendido como un sujeto que impone categorías preconcebidas a un mundo pre-dado. Las categorías son formadas por el mundo que el sujeto busca conocer, del mismo modo que el mundo no se conoce sin la previa acción de esas categorías. Y así como insiste en revisar varias veces su definición de "universalidad", Hegel deja bien claro que las categorías por las cuales podemos acceder al mundo son continuamente rehechas por el encuentro con el mundo que ellas facilitan. Nosotros no permanecemos iguales, ni tampoco las categorías cognitivas, a medida que vamos teniendo encuentros de conocimiento con el mundo. El sujeto del saber y el mundo, los dos, son deshechos y rehechos por el acto del conocimiento.

En *Fenomenología del espíritu*,[6] en la sección titulada "Razón", Hegel deja bien en claro que la universalidad no es un rasgo de una capacidad cognitiva subjetiva sino que está ligada al problema del reconocimiento recíproco. Más aun, el reconocimiento mismo depende de la costumbre o la *Sittlichkeit*: "en la Sustancia universal, el individuo tiene esa *forma* de subsistencia no sólo por su actividad como tal sino también, y no en menor grado, por el *contenido* de esa actividad; lo que él hace *es* la habilidad y práctica consuetudinaria de todos" (§ 351). El reconocimiento no es posible separado de la práctica consuetudinaria en la cual tiene lugar, y, por lo tanto, ninguna condición formal de reconocimiento será suficiente. De modo similar, en la medida en que lo que Hegel llama "sustancia universal" es esencialmente condicionada por la práctica consuetudinaria, el individuo ejemplifica concretamente y reproduce esa costumbre. Para emplear las palabras de Hegel: "el individuo en su trabajo *individual* ya *inconscientemente* realiza un trabajo *universal*..." (ídem).

La implicancia de esta visión es que cualquier esfuerzo por establecer la universalidad como trascendente de normas culturales parece ser imposible. Si bien está claro que Hegel entiende práctica consuetudinaria, orden ético y nación como unidades simples, no se desprende de ello que la universalidad que atraviesa culturas o emerge de naciones culturalmente heterogéneas deba, en consecuencia, trascender la cultura misma. De hecho, si la noción de universalidad de Hegel debe demostrar servir bajo condiciones de culturas hí-

[5] Véase Jean-Luc Nancy, *L'Inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997.

[6] G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 [traducción castellana: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2000].

bridas y fronteras nacionales vacilantes, deberá ser una universalidad forjada a través del trabajo de traducción cultural. Y no será posible establecer las fronteras de las culturas en cuestión, como si la noción de universalidad de una cultura pudiera ser traducida a la de otra. Las culturas no son entidades con límites; el modo de su intercambio es, en realidad, constitutivo de la identidad de aquellas.[7] Si vamos a comenzar a repensar la universalidad en términos de este acto constitutivo de traducción cultural –lo cual espero aclarar más adelante en mis observaciones–, entonces, ni una presunción de comunidad lingüística o cognitiva ni un postulado teleológico de una fusión final de todos los horizontes culturales serán una ruta posible para el reclamo universal.

¿Qué implicancias tiene esta crítica del formalismo para pensar la universalidad en términos políticos? Es importante recordar que para Hegel los términos clave de su vocabulario filosófico son ensayados varias veces y que casi siempre que son pronunciados adquieren un significado diferente o revierten uno anterior. Esto es especialmente verdad en cuanto a palabras como "universalidad" y "acto", pero también en cuanto a "conciencia" y "autoconciencia". La sección titulada "Libertad absoluta y terror" de la *Fenomenología del espíritu* se basa en concepciones previas del hecho, pues considera precisamente lo que un individuo puede hacer en condiciones de terror de Estado. Basándose en la Revolución Francesa, Hegel entiende al individuo como incapaz de llevar a cabo una acción que a) actúe sobre un objeto y b) ofrezca una reflexión sobre su propia actividad a ese individuo. Ésta fue la norma de acción que gobernó la discusión previa de trabajo de Hegel en la sección "Señorío y servidumbre". Bajo condiciones de terror de Estado, ningún individuo trabaja, pues ningún individuo es capaz de exteriorizar un objeto que lleve su firma: la conciencia ha perdido su capacidad de autoexpresión mediada y "no deja que nada se suelte para pasar a ser un *objeto libre* que sobresalga sobre él" (§ 588).

Aunque el individuo trabaja y vive en un régimen que se llama a sí mismo "universalidad" y "libertad absoluta", el individuo no puede encontrarse a sí mismo en el trabajo universal de libertad absoluta. Ciertamente, este fracaso del individuo para encontrar un lugar en este sistema absoluto (una crítica del terror que anticipa la crítica de Kierkegaard a Hegel mismo) expone los límites de esta noción de universalidad, y por lo tanto contradice su pretensión

[7] Véase Homi Baba, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1996.

de absolutismo. Según Hegel, para realizar una obra uno debe llegar a ser individuado; la libertad universal, desindividuada, no puede realizar una obra. Todo lo que puede hacer es dar rienda suelta a su furia, la furia de la destrucción. Así, dentro de la condición de terror absoluto, la autoconciencia real pasa a ser lo opuesto de libertad universal, y lo universal es expuesto como restringido, lo que es decir que lo universal demuestra ser un universal falso. Dado que no hay espacio para la autoconciencia o el individuo en estas condiciones, y dado que no se puede realizar ninguna obra que cumpla con la norma de autoexpresión mediada, cualquier "obra" que aparece es radicalmente desfigurada y desfigurante. Para Hegel, la única obra que puede aparecer es una anti-obra, la destrucción misma, una nada que proviene de una nada. En su visión, la única obra y trabajo de libertad universal es, por lo tanto, la muerte (§ 360).

No sólo es anulado el individuo y, por lo tanto, muerto, sino que esta muerte tiene un significado tanto literal como metafórico. El hecho de que los individuos fueron matados fácilmente en el Reino del Terror en pro de la "libertad absoluta" está bien documentado. Más aun, hubo individuos que sobrevivieron, pero esos no son "individuos" en sentido normativo. Desprovistos de reconocimiento y de la capacidad de exteriorizarse a través de obras, dichos individuos pasan a ser nulidades cuyo único acto es anular el mundo que los ha anulado. Si nos preguntamos: ¿qué clase de libertad es esta?, la respuesta que Hegel ofrece es que es "el punto vacío del yo [*self*] absolutamente libre", "la más fría y mezquina de todas las muertes", no más significativo que "cortar un repollo o tragar agua" (§ 590).

Hegel está exponiendo claramente lo que sucede cuando una facción se erige como lo universal y dice representar la voluntad general, donde la voluntad general supera las voluntades individuales de las cuales está compuesta y por las cuales, en realidad, existe. La "voluntad" que es representada oficialmente por el gobierno es así perseguida por una "voluntad" que es excluida de la función representativa. De este modo, el gobierno es establecido sobre la base de una economía paranoide en la cual debe establecer repetidamente su reivindicación de universalidad borrando todos los remanentes de aquellas voluntades que excluye del dominio de la representación. Aquellos cuyas voluntades no están oficialmente representadas o reconocidas constituyen "una pura voluntad irreal" (§ 591), y dado que esa voluntad no es conocida, es incesantemente sospechada. En un acceso aparentemente paranoide, la universalidad despliega y proclama las separaciones violentas de su propio fundamento. La

libertad absoluta se transforma en esta autoconciencia abstracta que entiende que la aniquilación es su trabajo, y elimina (aniquila) todo rastro de la alteridad que permanece adherida a ella.

A esta altura de la exposición de Hegel, la figura de una universalidad aniquiladora que asume una forma animada se asemeja al "Señor" de "Señorío y servidumbre". Cuando su aniquilación pasa a ser objetiva para ella, esta "universalidad", imaginada como un ser emocional, siente, se dice, el terror de la muerte: "el terror de la muerte es la visión de esa naturaleza negativa de sí misma" (§ 592). La universalidad no sólo se ve a sí misma como negativa y, por lo tanto, como lo opuesto de lo que pensó que era; también experimenta la transición pura de un extremo al otro y, por ende, llega a conocerse como transición –es decir, como aquella que tiene como actividad fundamental la negación y además está ella misma sujeta a negación–.

Si bien al principio la universalidad denotó aquello que es autoidéntico a todos los seres humanos, pierde esa auto-identidad porque se niega a acomodar a todos los seres humanos dentro de su esfera. No sólo pasa a estar escindida entre una universalidad oficial y una espectral, sino que es desmembrada en un sistema de estamentos que refleja el carácter dividido de la voluntad y las discontinuidades inherentes a esta versión de universalidad. Los que son desposeídos o permanecen radicalmente no representados por la voluntad general o lo universal no alcanzan el nivel de lo reconociblemente humano dentro de sus términos. El "humano" que está fuera de esa voluntad general está sujeto a que ella lo aniquile, pero ésta no es una aniquilación de la cual se puede derivar un significado: su aniquilación es nihilismo. En términos de Hegel: "su negación es la muerte que no tiene significado, el mero terror de lo negativo que no contiene nada positivo" (§ 594).

Hegel describe las consecuencias nihilistas de las nociones formales de la universalidad en términos gráficos. En la medida en que la universalidad no logra abarcar toda particularidad y, por el contrario, es construida sobre una fundamental hostilidad a la particularidad, continúa siendo y animando la hostilidad misma por la cual se funda. Lo universal puede ser lo universal sólo hasta el punto en que permanece inalterado por lo que es particular, concreto e individual. Por lo tanto, requiere la desaparición constante y sin sentido del individuo, lo que es exhibido dramáticamente por el Reino del Terror. Para Hegel, esta universalidad abstracta no sólo requiere esa desaparición y proclama esa negación, sino que depende tanto de esa desaparición que sin ésta no sería nada. Sin esa inmediatez desvaneciente, la universalidad

misma, podríamos decir, desaparecería. Pero de cualquier manera, la universalidad no es nada sin su desaparición, lo que significa, en términos hegelianos, que ella "es" la desaparición misma. Una vez que se entiende que la transitoriedad de la vida individual es crucial para la operación de la universalidad abstracta, la universalidad misma desaparece como el concepto que se supone incluye toda esa vida: "esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma" (§ 594).

Aunque pueda parecer que Hegel está intentando llegar a una universalidad real y todoinclusiva, no es éste el caso. En todo caso, lo que ofrece es una visión de la universalidad que es inseparable de sus negaciones fundacionales. La trayectoria todoabarcadora del término es deshecha necesariamente por la exclusión de la particularidad sobre la cual descansa. No hay forma de introducir la particularidad excluida en lo universal sin primero negar esa particularidad. Y esa negación sólo confirmaría una vez más que la universalidad no puede proceder sin destruir aquello que intenta incluir. Más aun, la integración de lo particular a lo universal deja su huella, un resto no integrable, que convierte a la universalidad en fantasmal para sí misma.

La lectura que he presentado aquí presupone que las ideas de Hegel no se pueden leer separadas de su texto. En otras palabras, no es posible recortar "la teoría de la universalidad" de su texto y presentarla en proposiciones separadas y simples, porque la idea es desarrollada a través de una estrategia textual reiterativa. La universalidad no sólo es sometida a revisiones en el transcurso del tiempo, sino que sus sucesivas revisiones y disoluciones son esenciales a lo que ella "es". El sentido proposicional de la cópula debe ser reemplazado por el especulativo.

Podría parecer que tal concepción temporalizada de universalidad tiene poco que ver con la región de la política más que considerar los riesgos políticos de mantener una concepción estática, que no logra dar cabida al reto, que rehúsa responder a sus propias exclusiones constitutivas.

De este modo podemos llegar aquí a algunas conclusiones preliminares acerca del procedimiento de Hegel: 1) la universalidad es un nombre que pasa por significativas acreencias y reversiones de significado y no puede ser reducida a ninguno de sus "momentos" constitutivos; 2) es frecuentada inevitablemente por el rastro de la cosa particular a la cual se la opone, y esto toma la forma de a) una duplicación espectral de la universalidad y b) una adhesión de esa cosa particular a la universalidad misma, con lo cual expone el formalismo de su reclamo como necesariamente impuro; 3) la relación

de la universalidad con su articulación cultural es insuperable, es decir que cualquier noción transcultural de lo universal estará manchada por las normas culturales que intenta trascender; y 4) ninguna noción de universalidad puede asentarse fácilmente dentro de la noción de una "cultura" única, pues el concepto mismo de universalidad obliga a una comprensión de cultura como una relación de intercambio y una tarea de traducción. En términos que podríamos llamar hegelianos, aunque Hegel mismo no los haya usado, se hace necesario ver la noción de una "cultura" distinta y entitaria como esencialmente otra para sí misma, en una relación de definición con la alteridad.[8] Y aquí no nos estamos refiriendo a *una* cultura que se define a sí misma en comparación con *otra*, porque esa formulación preserva la noción de "cultura" como un totalismo [*wholism*]. Por el contrario, estamos intentando abordar la noción de cultura en términos de un problema definitorio de traducción, el cual está significativamente relacionado con el problema de traducción transcultural en el que se convirtió el concepto de universalidad.

Esta coyuntura de mi argumento es un lugar en el cual mis diferencias con Laclau y Žižek se pueden entender muy claramente. Una diferencia que es sin duda manifiesta es que mi aproximación a Hegel se basa sobre un cierto conjunto de presunciones literarias y retóricas acerca de cómo se genera el significado en su texto. Por lo tanto, opongo el esfuerzo de interpretar a Hegel en términos formales o, en realidad, presentarlo como compatible con un formalismo kantiano, con algo que Žižek ha hecho oportunamente.[9] Cualquier esfuerzo por reducir el propio texto de Hegel a un esquematismo formal estará sujeto a exactamente la misma crítica que Hegel ha ofrecido con respecto a todos esos formalismos, y sujeto a las mismas zozobras.

Cuando lee "la 'Lógica de la Esencia' de Hegel",[10] Žižek considera la paradoja hegeliana de que lo que sea que una cosa "es" está determinada por sus condiciones externas, es decir, las condiciones históricas de su surgimiento, de las que adquiere sus atributos específicos: "después de descomponer un objeto en sus ingredientes, buscamos en ellos en vano algún rasgo específico que mantiene unida esa multitud y la presenta como una cosa única, idéntica a sí

[8] Con respecto a esta cuestión de definición, véase Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[9] Véase Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993.

[10] Ídem.

misma" (p. 148). Este esfuerzo por encontrar el rasgo definidor interno al objeto es, sin embargo, desbaratado por el reconocimiento –al que nos referimos más arriba– de que una cosa está condicionada por sus circunstancias externas. Lo que sucede, según Žižek, es que un "gesto tautológico, puramente simbólico [...] presenta estas condiciones externas como las condiciones-componentes de la cosa" (ídem). En otras palabras, las condiciones que son externas a la cosa son formuladas como internas e inmanentes a ella misma. Más aun, al mismo tiempo que las condiciones externas y arbitrarias son presentadas como rasgos inmanentes y necesarios de la cosa, ésta está también sustentada y unificada por este acto performativo de definición. Esto es a lo que Žižek se refiere como "el tautológico 'retorno de la cosa a sí misma'" (ídem). Esta "formulación" es un artilugio, sin dudas, pero un artilugio necesario y fundacional, y, para Žižek, toma la forma de un rasgo universal de toda mismidad.

Žižek continúa su exposición proponiendo un paralelo entre ese momento hegeliano y lo que Lacan llama *point de capiton*, donde aparece un signo arbitrario no sólo como esencial para su significado sino que organiza activamente la cosa bajo el signo mismo. Con su característico humor y osadía, Žižek entonces sugiere que esa noción lacaniana se puede ilustrar fácilmente con el tiburón asesino de *Jaws* [*Tiburón*], la película de Spielberg, que "ofrece un 'contenedor' común para [...] los miedos inconsistentes, que flotan con libertad" (p. 149), sociales por naturaleza, tales como las intrusiones del gobierno y las grandes empresas, la inmigración, la inestabilidad política. El *point de capiton* o "contenedor" "sujeta" y "materializa" este conjunto ingobernable de significados sociales y "bloquea una mayor investigación del significado social" (ídem).

Lo que a mí me interesa en esta exposición es el carácter formal y transferible del acto performativo que Žižek identifica tan diestramente. ¿Es el acto de formulación tautológica por el cual una condición externa llega a aparecer como inmanente lo mismo que el *point de capiton*? ¿Puede el ejemplo de cultura popular ser usado para ilustrar ese punto formal que es, por decirlo de algún modo, ya real antes de su ejemplificación? El punto de Hegel en contra de Kant era, precisamente, que no se puede identificar tales estructuras primero y luego aplicarlas a sus ejemplos, porque en la instancia de su "aplicación" pasan a ser otra cosa diferente. El vínculo entre formalismo teórico y una aproximación tecnológica al ejemplo se hace explícito aquí: la teoría es aplicada a sus ejemplos y su relación con su ejemplo es una relación "externa", en términos hegelianos. La teoría es articulada sobre su autosuficiencia y

luego cambia de registro sólo con el propósito pedagógico de ilustrar una verdad ya cumplida.

Si bien tengo objeciones que hacerle a la aproximación tecnológica a la teoría y al vínculo entre formalismo y tecnología que deja fuera a su objeto, mi mayor preocupación tiene que ver con cómo leemos el momento de arbitrariedad y cómo nos aproximamos al problema del remanente. Žižek nos ofrece una herramienta que podemos utilizar en una gran diversidad de contextos para ver cómo opera una función constituidora de identidad transejemplar. Emerge un conjunto de temores y angustias, un nombre es adjudicado retroactiva y arbitrariamente a esos temores y angustias: de repente, ese racimo de temores y angustias se vuelve una sola cosa, y esa cosa llega a funcionar como una causa o un fundamento de lo que sea que está perturbando. Lo que al principio apareció como un campo desorganizado de angustia social es transformado por una cierta operación performativa en un universo ordenado con una causa identificable. No hay duda de que hay una gran capacidad analítica en esta formulación y su brillo da cuenta sin duda de la reputación de crítico social abrasivo que se ha ganado Žižek.

Pero ¿cuál es el lugar y tiempo de esta operación performativa? ¿Ocurre en todo lugar y momento? ¿Es un rasgo invariable de cultura humana, del lenguaje, del nombre, o está restringida a los poderes del nominalismo dentro de la modernidad? Como herramienta que puede ser transpuesta de cualquier contexto a cualquier objeto, opera precisamente como un fetiche teórico que repudia las condiciones de su propia emergencia.

Žižek aclara bien que ese gesto tautológico por el cual un objeto es formado, definido y subsiguientemente animado como una causa es siempre solamente tenue. La contingencia que el nombre busca dominar retorna precisamente como el espectro de la disolución de la cosa. La relación entre esa contingencia y la adjudicación de necesidad es dialéctica, según Žižek, dado que un término puede fácilmente convertirse en el otro. Además, el acto es un acto que puede encontrarse tanto en Kant como en Hegel. Para Hegel, "es sólo el acto libre del sujeto de 'poner el punto sobre la i' lo que instala retroactivamente la necesidad" (p. 150). Más adelante, Žižek argumenta: "el mismo gesto tautológico ya está operando en la analítica de la razón pura de Kant: la síntesis de la multitud de sensaciones en la representación del objeto [...] [implica] la formulación de una X como el sustrato desconocido de las sensaciones fenomenales percibidas" (ídem). Esa "X" es formulada, pero precisamente está vacía, sin contenido, un "acto de pura conversión formal" que

confiere unidad y constituye el acto de simbolización que Žižek encuentra igualmente ejemplificado en el trabajo de Hegel y Kant.

Lo que es necesario para que este acto de simbolización tenga lugar es una cierta función lingüística de la formulación, lo que retroactivamente le confiere necesidad al objeto (significado) mediante el nombre (significante) que usa. Uno podría especular: el acto de simbolización se desarma cuando se da cuenta de que no puede mantener la unidad que produce, cuando las fuerzas sociales que busca dominar y unificar atraviesan el barniz doméstico del nombre. Curiosamente, sin embargo, Žižek no considera la fractura social de este acto de simbolización, sino que se centra, en cambio, en el "excedente" que es producido por este acto de formulación. Hay una expectativa de significado, una sustancia, que es de inmediato producida y desbaratada por el acto formal de formulación. La identidad que el nombre confiere resulta estar vacía y este *insight* sobre su vacuidad produce una posición crítica sobre los efectos naturalizantes de ese proceso de nombrar. El emperador no tiene ropas y nosotros nos encontramos de algún modo liberados de las lógicas prejuiciosas y fóbicas que establecen a los "judíos" u otra minoridad étnica como la "causa" de una serie de angustias sociales. Para Žižek, el momento crítico emerge cuando somos capaces de ver que esta estructura se quiebra, y cuando la fuerza sustancial y causal atribuida a una única cosa a través del nombre queda expuesta como una atribución arbitraria.

De modo similar, esto sucede cuando pensamos que hemos encontrado un punto de oposición a la dominación y luego nos damos cuenta de que ese punto mismo de oposición es el instrumento a través del cual opera la dominación, y que sin querer hemos fortalecido los poderes de dominación a través de nuestra participación en la tarea de oponernos. La dominación aparece con mayor eficacia precisamente como su "Otro". El colapso de la dialéctica nos da una nueva perspectiva porque nos muestra que el esquema mismo por el cual se distinguen dominación y oposición disimula el uso instrumental que la primera hace de la última.

En éstas y muchas otras instancias, Žižek nos da una perspectiva crítica que implica repensar la manera en que necesidad, contingencia y oposición son pensadas dentro de la vida cotidiana. Pero ¿ adónde nos lleva esto? La exposición de una aporía, aun una aporía constitutiva al nivel de lo performativo lingüístico, ¿trabaja al servicio de un proyecto contra-hegemónico? ¿Cuál es la relación de esta exposición formal de sustancia falsa y contradicción falsa con el proyecto de la hegemonía? Si esas son algunas de las trampas que la he-

gemonía usa, algunas de las formas como llegamos a ordenar el mundo social frente a su contingencia, entonces es indudablemente penetrante. Pero si no podemos ver cómo puede provenir algo nuevo de tales estructuras invariables, ¿nos sirve ver cómo se pueden forjar nuevas articulaciones sociales y políticas a partir de la subversión de la actitud natural dentro de la cual vivimos?

Más aun, hay una diferencia aquí entre una descripción estructural y una cultural de la performatividad, entendida como la función de postulación del lenguaje. Žižek muestra cómo esta postulación crea la apariencia de su base y causalidad necesarias, y esto es seguramente no diferente de la descripción de performatividad del género que he ofrecido en *El género en disputa*[11] y en otros trabajos. Allí sugiero que la *performance* del género crea la ilusión de una sustancialidad anterior –un yo [*self*] con género central– y construye los efectos del ritual performativo del género como emanaciones necesarias o consecuencias causales de esa sustancia anterior. Pero mientras Žižek aísla los rasgos estructurales de la formulación lingüística y ofrece ejemplos culturales para ilustrar esta verdad estructural, yo estoy más preocupada, creo, por repensar la performatividad como ritual cultural, como la reiteración de normas culturales, como el *habitus* del cuerpo en el cual las dimensiones estructurales y sociales de significado no son finalmente separables.

Parece importante recordar que "hegemonía" –según es definida por Antonio Gramsci y elaborada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*– implicaba centralmente la posibilidad de nuevas articulaciones de formaciones políticas. Lo que Žižek nos aporta es un *insight* en las estructuras aporéticas y metalépticas invariables que afligen a toda performatividad dentro de la política. La inconmensurabilidad entre la formulación generalizada y sus ejemplos ilustrativos confirma que el contexto de las reversiones que él identifica es extrínseco a las estructuras de las reversiones. También hegemonía involucró una interrogación crítica del consentimiento, y me parece que Žižek continúa esta tradición mostrándonos cómo el poder nos obliga a consentir aquello que nos constriñe, y cómo nuestro mismo sentido de libertad o resistencia puede ser el instrumento disimulado de dominación. Pero lo que me queda menos claro es cómo va uno más allá de tal inversión dialéctica o *impasse* hacia algo nuevo. ¿Cómo podría lo nuevo producirse a partir de un análisis del campo social que permanece restringido a

[11] Véase Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [traducción castellana: *El género en disputa*, México, Paidós].

inversiones, las aporías y las reversiones que operan independientemente del momento y el lugar? ¿Estas reversiones producen algo que no sean sus propias repeticiones estructuralmente idénticas?

El otro aspecto de la hegemonía, el cual se ocupa de las nuevas articulaciones políticas del campo social, estructura el reciente trabajo de Laclau. Como he sugerido en otros lados,[12] tengo algunas dudas con respecto a si la tesis lacaniana del trabajo de Laclau, que enfatiza lo Real como el punto límite de toda formación de sujeto, es compatible con el análisis social y político que presenta. No hay dudas de que no es lo mismo si uno entiende la incompletitud invariable del sujeto en términos de los límites establecidos por lo Real, considerado como el punto donde la autorrepresentación fracasa y falla, o como la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y complejidad de las personas (véase el último trabajo de Denise Riley).[13] En cualquier caso, esa no es mi principal preocupación aquí. Si bien Laclau nos ofrece una noción dinámica de hegemonía que busca encontrar localizaciones sociales para lo políticamente nuevo, tengo algunas dificultades con su manera de presentar el problema de lo particular y lo universal. Propongo, entonces, dedicarnos a algunas de sus últimas formulaciones de ese problema y volver a considerar el problema de universalidad y hegemonía hacia el final de esta discusión.

En su volumen publicado *The Making of Political Identities*,[14] Laclau destaca un "doble movimiento" en la politización de identidades de fines del siglo XX:

> Hay una declinación de los grandes actores históricos y de aquellos espacios públicos centrales donde se habían tomado en el pasado las decisiones significativas para la sociedad en su conjunto. Pero, al mismo tiempo, hay una politización de vastas áreas de la vida social que abre el camino para una proliferación de identidades particularistas (p. 4).

Ocupado con los desafíos impuestos por "la emergencia de una pluralidad de sujetos nuevos que han escapado de los marcos clásicos" (ídem), Laclau pasa a reflexionar sobre el desafío que estos particularismos imponen al esquema ilu-

[12] Véase el intercambio de ideas entre Ernesto Laclau y Judith Butler en el artículo autorizado por ambos "Uses of Equality", en: *Diacritics* 27.1, primavera de 1997.

[13] Denise Riley, *The Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*, Stanford, California, Stanford University Press, 2000.

[14] Ernesto Laclau (comp.), *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, Verso, 1994.

minista en el cual los reclamos universales del sujeto son un prerrequisito para la política en su verdadero sentido.[15]

La discusión más sustentada de Laclau sobre la universalidad en relación con las actuales demandas políticas de particularismo se encuentra en *Emancipation(s)*,[16] donde él intenta derivar una concepción de universalidad a partir la cadena de equivalencias, concepto que es central para *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado una década antes. En *Emancipation(s)*, Laclau intenta mostrar que cada identidad particular nunca está completa en su esfuerzo por lograr la autodeterminación. Una identidad particular es entendida como atada a un contenido específico como género, raza o etnia. El rasgo estructural que se supone que todas estas identidades comparten es una incompletitud constitutiva. Una identidad particular se convierte en una identidad en virtud de su localización relativa en un sistema abierto de relaciones diferenciales. En otras palabras, una identidad es constituida a través de su diferencia con un conjunto ilimitado de otras identidades. Esa diferencia es definida en el curso de la exposición de Laclau como una relación de *exclusión* y/o *antagonismo*. El punto de referencia de Laclau aquí es Saussure más que Hegel, y esto implica que las diferencias que constituyen (e invariablemente limitan) la postulación de identidad no son de carácter binario y que pertenecen a un campo de operación que carece de totalidad. Se podría argumentar contra el tropo de la filosofía de Hegel como "totalizante",[17] y también se podría señalar que Laclau ofrece una revisión posestructuralista de Saussure en esta discusión, pero tales debates sobre el estatus de la totalidad, si bien son importantes, nos llevarían en otra dirección. De cualquier modo, estamos de

[15] Joan Wallach Scott (*Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996) muestra cómo las reivindicaciones feministas de la Revolución Francesa eran dobles invariablemente y no siempre internamente reconciliadas: tanto una reivindicación específica acerca de los derechos de las mujeres como una reivindicación universal acerca de su personería. En realidad, creo que la mayoría de las luchas por los derechos de la minoría emplean tanto estrategias particularistas como universalistas simultáneamente, con lo cual producen un discurso político que sostiene una relación ambigua con las nociones iluministas de universalidad. Con respecto a otra destacada formulación de esta paradójica coincidencia de las reivindicaciones particulares y universales, véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1993).

[16] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres y Nueva York, Verso, 1996.

[17] Véase el nuevo Prefacio a Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* [1987], Nueva York, Columbia University Press, 1999.

acuerdo, creo, en que el campo de las relaciones diferenciales de las cuales emergen todas y cada una de las identidades particulares debe ser ilimitado. Más aun, la "incompletitud" de todas y cada una de las identidades es el resultado directo de su emergencia diferencial: ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y proclamar la exclusión de otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la misma condición compartida de toda constitución de identidad.

Lo que resulta interesante es el papel que este campo ilimitado de definiciones con bases diferenciales juega para Laclau en la teorización de la universalidad. Cuando la cadena de equivalencias es manejada como una categoría política, se requiere que las identidades particulares reconozcan que comparten con otras identidades la situación de una determinación necesariamente incompleta. Ellas son fundamentalmente el conjunto de diferencias por las cuales emergen, y este conjunto de diferencias constituye los rasgos estructurales del dominio de sociabilidad política. Si cualquiera de esas identidades particulares busca universalizar su propia situación sin reconocer que otras identidades están en una situación estructural idéntica no logrará conseguir una alianza con otras identidades emergentes e identificará erróneamente el significado y el lugar de la universalidad misma. La universalización de lo particular busca elevar un contenido específico a condición global, construyendo un imperio de su significado local. El lugar donde la universalidad será encontrada es, según Laclau, como un "lugar vacío pero inerradicable" (p. 58). No es una condición supuesta o una condición a priori que debe ser descubierta y articulada, y no es el ideal de lograr una lista completa de todos y cada uno de los particularismos que serían unificados por un contenido compartido. Paradójicamente, es la ausencia de ese contenido compartido lo que constituye la promesa de universalidad:

> si el lugar de lo universal es un lugar vacío y no hay una razón a priori para que el mismo no sea llenado por *cualquier* contenido, si las fuerzas que llenan ese lugar están constitutivamente escindidas entre las políticas concretas que promueven y la habilidad de esas políticas para llenar el lugar vacío, el lenguaje político de cualquier sociedad cuyo grado de institucionalización ha sido, en cierto grado, sacudido o socavado, también estará escindido (p. 60).

De este modo, Laclau identifica una condición común a toda politización, pero es precisamente no una condición con un contenido: es, en todo caso,

la condición por la cual cualquier contenido específico fracasa completamente en constituir una identidad, una condición de fracaso necesario que no sólo pertenece universalmente sino que *es* el "lugar vacío e inerradicable" de la universalidad misma. Una cierta tensión emerge dentro de cualquier formación política en tanto busca llenar ese lugar y advierte que no puede. Este fracaso para llenar el lugar es, sin embargo, precisamente la promesa futura de universalidad, su estatus como un rasgo ilimitado e incondicional de toda articulación política.

Así como es inevitable que una organización política postule la posibilidad de llenar ese lugar como un ideal, igualmente inevitable es que no pueda hacerlo. Por más que este fracaso no pueda ser directamente perseguido como el "objetivo" de la política, sí produce un valor, ciertamente, el valor de universalidad del que ninguna política puede prescindir. De este modo, el objetivo de la política debe entonces cambiar, parece, para acomodar precisamente ese fracaso como una fuente estructural de su alianza con tales otros movimientos políticos. Lo que es idéntico a todos los términos en una

> cadena de equivalentes [...] sólo puede ser la plenitud pura, abstracta y ausente de la comunidad, la cual carece de [...] toda forma directa de representación y se expresa a través de la equivalencia de los términos diferenciales [...] es esencial que la cadena de equivalencias permanezca abierta: de otro modo su cerramiento sólo podría ser el resultado de una diferencia más, especificable en su particularidad, y no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como una ausencia (p. 57).

Linda Zerilli explica la concepción de lo universal de Laclau en estos términos: "Este universalismo no es Uno: no es algo (esencia o forma) preexistente a lo cual los individuos acceden sino, en todo caso, el logro frágil, cambiante y siempre incompleto de la acción política; no es el contenedor de una presencia sino el que tiene el lugar de una ausencia".[18] Zerilli muestra diestramente que –con el debido respeto a Žižek– la "incompletitud" de la identidad en la teoría política de Laclau no puede reducirse a lo Real lacaniano e insinúa que lo universal no estará fundado en una condición linguística o psíquica del sujeto. Más aun, no se lo encontrará como un ideal regulador, una postulación

[18] Linda M. G. Zerilli, "The Universalism Which is Not One", en: *Diacritics* 28.2, verano de 1998, p. 15. Véase en particular su convincente crítica de Naomi Schor.

utópica, que trasciende lo particular, pero siempre será "relaciones de diferencia políticamente articuladas" (p. 15). Poniendo el énfasis en lo que Laclau llama la "adhesión parasitaria" de lo universal a algún particular, Zerilli argumenta que lo universal se encontrará sólo *en* la cadena de particulares.

Como parte de su planteo, Zerilli cita el trabajo de Joan Wallach Scott, cuyo reciente análisis del feminismo francés en la Francia posrevolucionaria ofrece una reformulación implícita de la posición de Laclau. Zerilli explica que Scott rastrea la "necesidad tanto de aceptar como de rechazar la 'diferencia sexual' como una condición de inclusión en lo universal" (p. 16). En *Only Paradoxes to Offer*, Scott sostiene que las feministas francesas de los siglos XVIII y XIX debieron reclamar sus derechos sobre la base de su diferencia, pero también debieron argumentar que sus reclamos eran una extensión lógica de la liberación universal. La reconciliación de la diferencia sexual con la universalidad tomó diversas formas tácticas y paradójicas, pero muy raras veces esas posiciones pudieron superar una cierta formulación disonante del problema. Argumentar en favor de la diferencia sexual podía significar argumentar a favor del particularismo, pero también podía ser –si se acepta el estatus fundacional de la diferencia sexual para toda la humanidad– apelar directamente a lo universal. Zerilli entiende que Scott ofrece una formulación inversa, pero complementaria, a la de Laclau. Mientras Laclau muestra que la incompletitud estructural de cada reclamo particular está implicada en un universal, Scott muestra que no hay posibilidad de extraer el reclamo universal de lo particular. Me agregaré a esta discusión tan sólo sugiriendo que Scott destaca la algunas veces indecidible coincidencia de particular y universal, mostrando que el mismo término "diferencia sexual" puede denotar lo particular en un contexto político y lo universal en otro. Su trabajo parece provocar la siguiente pregunta: ¿sabemos siempre si un reclamo es particular o universal, y qué sucede cuando la semántica del reclamo, gobernado por el contexto político, hace que la distinción sea indecidible?

Querría plantear dos preguntas acerca de la exposición anterior: una nos retrotrae a Hegel y la relación entre lo particular y lo universal; la otra nos lleva a la cuestión de la traducción cultural que se mencionó antes brevemente. Primero: ¿qué significa precisamente encontrar lo universal tanto *en* la relación entre particulares como inseparable de esa relación? Segundo: la relación entre particulares que Laclau y Zerilli analizan, ¿debe transformarse en una relación de traducción cultural si lo universal ha de convertirse en un concepto activo y operativo en la vida política?

La primera pregunta nos exige considerar el estatus de esta incompletitud estructural de la identidad. ¿Cuál es el nivel estructural que garantiza esta no completación? El argumento de Laclau se funda en el modelo de lenguaje de Saussure y la temprana apropiación que Foucault hace de aquél en *La arqueología del saber*,[19] algo que ha influenciado por cierto mi trabajo y también el de Žižek. La noción de que toda identidad es postulada en un campo de relaciones diferenciales es suficientemente clara, pero si esas relaciones son presociales, o si constituyen un nivel estructural de diferenciación que condiciona y estructura lo social pero se distingue de éste, estamos localizando lo universal en otro dominio incluso: en el de los rasgos estructurales de todos y cualquiera de los lenguajes. ¿Es esto significativamente diferente de identificar lo universal en las presuposiciones estructurales del acto de habla, en la medida en que ambos proyectos elaboran una descripción universal de algunas características del lenguaje?

Tal enfoque separa el análisis formal del lenguaje de su sintaxis y semántica social y cultural, y esto además sugiere que lo que se dice acerca del lenguaje se dice acerca de todos los que usan el lenguaje, y que sus formaciones sociales y políticas particulares serán sólo instancias de una verdad más generalizada y no contextual acerca del lenguaje mismo. Más aun, si concebimos la universalidad como un lugar "vacío" que es "llenado" por contenidos específicos, y además entendemos que los contenidos con los cuales el lugar vacío es llenado son significados políticos, entonces le ponemos una exterioridad de política al lenguaje que parece deshacer el concepto mismo de performatividad política que Laclau postula. ¿Por qué pensar la universalidad como un "lugar" vacío que espera su contenido en un hecho anterior y subsiguiente? ¿Está vacío simplemente porque ya repudió o suprimió el contenido del cual emerge y dónde está el rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge?

El reclamo de universalidad siempre tiene lugar en una sintaxis dada, a través de un cierto conjunto de convenciones culrurales en un terreno reconocible. En verdad, el reclamo no puede ser efectuado si no es reconocido como un reclamo. Pero ¿qué orquesta lo que será y lo que no será reconocible como un reclamo? Está claro que hay una retórica determinante para la aseveración de

[19] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, trad. de Alan Sherida, Nueva York, Pantheon Books, 1972 [traducción castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI].

universalidad y un conjunto de normas que son invocadas en el reconocimiento de tales reclamos. Más aun, no hay consenso cultural a nivel internacional acerca de lo que debería y no debería ser un reclamo de universalidad, quién puede hacerlo y qué forma debería tomar. Así, para que el reclamo funcione, para que concite consenso, y para que, performativamente, promulgue la universalidad misma que enuncia, debe experimentar un conjunto de traducciones a los diversos contextos retóricos y culturales en los cuales se forjan el significado y la fuerza de los reclamos universales. Significativamente, esto implica que ninguna afirmación de universalidad tiene lugar separada de una norma cultural y, dada la serie de normas en conflicto que constituyen el campo internacional, toda afirmación que se enuncie requiere de inmediato una traducción cultural. Sin traducción, el concepto mismo de universalidad no puede atravesar las fronteras lingüísticas que, en principio, sostiene ser capaz de atravesar. O podríamos decirlo de otra forma: sin traducción, el único modo en que la aseveración de universalidad puede atravesar una frontera es a través de una lógica colonial y expansionista.

Un reciente resurgimiento del anglofeminismo en la academia ha buscado replantear la importancia de hacer reclamos universales con respecto a las condiciones y derechos de la mujer (Okin, Nussbaum), independientemente de las normas prevalecientes en las culturas locales y sin hacerse cargo de la tarea de traducción cultural. Este esfuerzo por invalidar el problema que las culturas locales presentan para el feminismo internacional no entiende el carácter parroquial de sus propias normas y no toma en consideración la manera en que funciona el feminismo en total complicidad con los objetivos coloniales de los Estados Unidos al imponer sus normas de ciudadanía borrando y destruyendo las culturas locales del Segundo y el Tercer Mundo. Por supuesto, la traducción misma puede también funcionar en total complicidad con la lógica de la expansión colonial, cuando la traducción se convierte en el instrumento a través del cual los valores dominantes son trasladados al lenguaje de los subordinados y los subordinados corren el riesgo de llegar a conocerlos y entenderlos como señales de su "liberación".

Pero esta es una visión limitada del colonialismo, una visión que supone que lo colonizado emerge como un sujeto de acuerdo con normas que son clara, reconociblemente eurocentrales. Según Gayatri Chakravorty Spivak, el "universalismo" así como el "internacionalismo" vienen para dominar una política centrada en el sujeto de derecho, por eso ocluyen desde la teorización de los pueblos subordinados la fuerza del capital global y sus formas diferen-

ciales de explotación. En palabras de Spivak, aún tenemos que pensar esa forma de vida empobrecida que no puede ser articulada por la categoría eurocentral del sujeto. La narrativa de la autorrepresentación política es, para ella, parte de un cierto izquierdismo dominante pero no proporciona todo lo que constituye el sitio de resistencia hegemónica. En "Can the Subaltern Speak?",[20] Spivak observa: "para los intelectuales franceses [se refiere principalmente a Deleuze y Foucault] es imposible imaginar el poder y el deseo que habitaría en el sujeto innombrado del Otro de Europa" (p. 280). La exclusión del otro subordinado de Europa es tan central para la producción de regímenes epistémicos europeos "que el subalterno no puede hablar". Spivak no quiere decir con este reclamo que el subalterno no exprese los deseos de ella, no forme alianzas políticas ni produzca efectos cultural y políticamente significativos, sino que dentro de la conceptualización dominante de representatividad, la representatividad de ella permanece ilegible. El punto no sería extender un régimen violento para incluir al subalterno como uno de sus miembros: ella está, en realidad, ya incluida allí y es precisamente el modo en que es incluida el que efectúa la violencia de su borramiento. No hay "otro" allí, en el sitio del subalterno, sino una serie de pueblos que no pueden ser homogeneizados o cuya homogeneización es el efecto de la violencia epistémica misma. El intelectual del Primer Mundo no puede abstenerse de "representar" al subalterno, pero la tarea de representación no será fácil, especialmente cuando se trata de una existencia que requiere una traducción, porque la traducción siempre corre el riesgo de una apropiación. En su ensayo, Spivak aconseja y pone en vigencia una práctica autolimitadora de traducción cultural por parte de los intelectuales del Primer Mundo.

Al tiempo que rechaza simultáneamente la "romantización de lo tribal" y el ardid de la transparencia que es el instrumento de la "razón" colonial, Spivak ofrece la traducción cultural como una teoría y práctica de responsabilidad política.[21] Ella se refiere a Mahasweta Devi, cuya literatura de ficción feminista tradujo, como un subalterno que habla. Pero aquí no debemos pensar

[20] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

[21] Gayatri Chakravorty Spivak, Prefacio del traductor y Epílogo de Mahasweta Devi, "Imaginary Maps" en Donna Landry y Gerald MacLean (comps.), *The Spivak Reader*, Nueva York, Routledge, 1996, p. 275.

que sabemos lo que es "hablar", puesto que lo que resulta claro en estas historias es que la escritura de Devi es menos una síntesis de los discursos disponibles que una cierta "conexión violenta" entre discursos, que muestra los filosos costados de todos los discursos disponibles de colectividades. ¿Podemos leer para la hegemonía sin saber cómo leer para la movilidad de este tipo de exclusión, sin suponer por adelantado que la tarea del traductor será poner a esos escritos en formas de representación legibles para una audiencia angloeuropea? En este sentido, la tarea del traductor poscolonial es, podríamos decir, precisamente poner en relieve la no convergencia de discursos, de modo que uno pueda conocer, a través de las mismas rupturas de la narratividad, las violencias fundacionales de una *episteme*.

La traducción puede tener su posibilidad contracolonialista, puesto que también expone los límites de lo que el lenguaje dominante puede manejar. No siempre ocurre que el término dominante al ser traducido al lenguaje (giros idiomáticos, normas discursivas e institucionales) de una cultura subordinada siga siendo el mismo. En realidad, la figura misma del término dominante puede alterarse al ser imitado y redesplegado en ese contexto de subordinación. De esta manera, el énfasis de Homi Baba en la escisión del significante en el contexto colonial busca mostrar que el maestro –para usar la jerga hegeliana– pierde algo de su pretensión de prioridad y originalidad precisamente por ser tomado por un doble mimético. La mimesis puede realizar un desplazamiento del primer término o, en realidad, revelar que el término es otra cosa que una serie de desplazamientos que reduce cualquier reclamo al significado primario y auténtico. No existe, por supuesto, traducción sin contaminación y no hay ningún desplazamiento mimético del original sin una apropiación del término que lo separa de su autoridad putativa.

Al poner énfasis en la localización cultural de la enunciación de universalidad, se ve no sólo que no puede haber una noción operativa de la universalidad que no asuma los riesgos de la traducción sino que el propio reclamo de universalidad está ligado a varios escenarios sintácticos dentro de la cultura, que hacen imposible separar lo formal de los rasgos culturales de todo reclamo universalista. Ambos, la forma y el contenido de la universalidad, son muy discutidos y no pueden ser articulados fuera del escenario de su controversia. Utilizando el lenguaje de la genealogía de Foucault, podríamos insistir en que la universalidad es un "surgimiento" [*Entstehung*] o un "no lugar", "una mera distancia, que indica que los adversarios no pertenecen a un espacio común. En consecuencia, nadie es responsable de un surgimiento: nadie puede vanaglo-

riarse de ello dado que siempre ocurre en el intersticio".[22] Sostener que la universalidad es un "sitio de contienda" ha pasado a ser algo así como un tópico académico pero no así considerar el significado y la promesa de esa contienda.

Por un lado –tal como Laclau y Žižek saben muy bien y Étienne Balibar ha dejado bien en claro–,[23] la universalidad se usó para extender ciertas comprensiones colonialistas y racistas del "hombre" civilizado, para excluir ciertas poblaciones del dominio de lo humano y para producirse a sí misma como una categoría falsa y sospechosa. Cuando comenzamos la crítica de tales nociones de universalidad, podría parecer a algunos –especialmente los habermasianos– que nosotros operamos con otro concepto de universalidad en mente, un concepto que sería realmente omniabarcativo. Laclau ha argumentado persuasivamente que ningún concepto de universalidad puede ser omniabarcativo, y que si éste abarcara todos los contenidos posibles no sólo cerraría el concepto de tiempo sino que además arruinaría la eficacia política de la universalidad. La universalidad pertenece a una lucha hegemónica de final abierto.

¿Pero qué sucede entonces cuando un grupo despojado de derechos ciudadanos procede a reclamar "universalidad", a reclamar que debería ser apropiadamente incluido dentro de su esfera de acción? ¿Presupone ese reclamo una noción más amplia y fundamental de universalidad, o es que el reclamo es performativo, produciendo una noción de universalidad que ejerce, en palabras de Žižek, una necesidad retroactiva por encima de las condiciones de su emergencia? ¿La nueva universalidad aparece como si siempre hubiera sido real desde el principio? Esta última formulación niega que exista como concepto anterior sino que, como consecuencia de haber sido formulada, asume la calidad presente de haber sido siempre así. Pero aquí debemos ser cuidadosos: la postulación de nuevas formas de universalidad no produce para todos ese efecto y muchas de las actuales luchas por la soberanía nacional y los límites apropiados para extender los derechos de grupos afirman que los efectos performativos de tales reclamos son escasamente uniformes.

La enunciación de universalidad por aquellos que han sido formalmente excluidos del término produce con frecuencia un cierto tipo de contradicción performativa. Pero esta contradicción, a la manera hegeliana, no es autocancelatoria sino que expone el doble espectral del concepto en sí. Y da lugar a

[22] Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", en Donald F. Bouchard (comp.), *Language, Counter-memory, Practice*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1977, p. 150.

[23] Étienne Balibar, "Ambiguous Universality", en: *Differences* 7.1, primavera de 1995.

un conjunto de especulaciones antagonistas sobre cuál debería ser el campo apropiado para el reclamo de universalidad. ¿Quién puede expresarlo? ¿Y cómo debe ser expresado? El hecho de que no sepamos las respuestas a estas preguntas confirma que la cuestión de la universalidad no ha sido resuelta. Como he argumentado en otras oportunidades,[24] sostener que lo universal aún no ha sido articulado es insistir en que el "aún no" es característico de una comprensión de lo universal: lo que permanece "irrealizado" por lo universal es lo que lo constituye esencialmente. Lo universal anuncia, por decirlo así, su "no lugar", su modalidad fundamentalmente temporal, precisamente cuando los retos a su formulación *existente* emergen de aquellos que no están cubiertos por ella, que no tienen derecho a ocupar el lugar de los "quién" pero que a pesar de eso demandan que lo universal como tal debería incluirlos. Aquí está en juego la función de exclusión de ciertas *normas* de universalidad que, en cierto modo, trascienden las localizaciones culturales de las cuales emergen. Si bien a menudo aparecen como criterios transculturales o formales por los cuales se van a juzgar las convenciones culturales existentes, son precisamente convenciones culturales que, a través de un proceso de abstracción, han llegado a aparecer como principios posconvencionales. La tarea entonces consiste en referir estas concepciones formales de universalidad de vuelta al rastro contaminante de su "contenido", evitar la distinción forma/contenido pues promueve la obcecación ideológica, y en tener en cuenta la forma cultural que toma esta pugna acerca del significado y el alcance de las normas.

Cuando uno no tiene derecho a hablar con los auspicios de lo universal, y habla de todos modos, reclamando derechos universales, y lo hace de una forma que preserva la particularidad de su lucha, uno habla de una forma que puede ser fácilmente desechada por absurda o imposible. Cuando escuchamos hablar de "derechos humanos de lesbianas y *gays*" o inclusive de "derechos humanos de la mujer", nos vemos confrontados con una extraña vecindad de lo universal y lo particular que ni sintetiza a los dos ni los mantiene separados. Los sustantivos funcionan adjetivamente y, aunque son identidades y "sustancias" gramaticales, también están presentes en el acto de calificar y ser calificados entre ellos. Evidentemente, no obstante, el "humano", según se definió previamente, no incluye fácilmente lesbianas, *gays* y mujeres, y la movilización actual busca exponer las limitaciones convencionales de lo humano, término que establece los límites del alcance universal del derecho

[24] Véase Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997.

internacional. Pero el carácter de exclusión de esas normas convencionales de universalidad no impide que se recurra al término, aunque signifique entrar en la situación en la cual el significado convencional se transforma en no convencional (o catacresis). Esto no significa que tenemos un recurso a priori a un criterio más verdadero de universalidad. Sí sugiere, sin embargo, que las normas convencionales y de exclusión de universalidad pueden, a través de reiteraciones perversas, producir formulaciones no convencionales de universalidad que exponen los rasgos limitados y de exclusión de la primera al mismo tiempo que movilizan un nuevo conjunto de demandas.

Este punto es destacado de manera significativa por Paul Gilroy, quien, en *The Black Atlantic*,[25] disiente de las formas del escepticismo contemporáneo que llevan a un rechazo total de los términos clave de modernidad, incluido "universalidad". Gilroy, sin embargo, también toma distancia de Habermas y señala que éste no logra tener en cuenta la centralidad de la esclavitud para el "proyecto de modernidad". El fracaso de Habermas, señala, puede ser atribuido al hecho de que prefiera a Kant por encima de Hegel (!): "Habermas no sigue a Hegel argumentando que la esclavitud es una fuerza modernizadora en tanto conduce al amo y al esclavo primero a la autoconciencia y luego a la desilusión, obligando a ambos a enfrentar la infeliz comprensión de que lo verdadero, lo bueno y lo bello no tienen un origen compartido" (p. 50). Gilroy acepta la noción de que los términos mismos de modernidad, no obstante, pueden ser reapropiados radicalmente por aquellos que han sido excluidos de esos términos.

Los principales términos de modernidad están sujetos a un nuevo uso innovador –lo que algunos podrían llamar un "mal uso"– precisamente porque son expresados por aquellos que no están autorizados por adelantado a hacer uso de ellos. Y lo que emerge es un tipo de reivindicación política que, yo discutiría, no es ni exclusivamente universal ni exclusivamente particular; donde, en realidad, se exponen los intereses particulares propios de ciertas formulaciones culturales de universalidad y ningún universal es liberado de su contaminación por los contextos particulares de los cuales emerge y en los cuales se mueve. Los levantamientos de esclavos que insisten en la autorización universal de la emancipación adoptan un discurso que corre por lo menos un doble riesgo: el esclavo emancipado puede ser liberado dentro de un nuevo modo de sujeción[26] que la doctrina de ciudadanía tiene reservado y esa doc-

[25] Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, ob. cit.

[26] Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

trina puede encontrarse conceptualmente rasgada precisamente por los reclamos emancipatorios que ella ha hecho posible. No hay forma de predecir qué sucederá en tales instancias cuando lo universal es esgrimido precisamente por aquellos que significan su contaminación, pero la purificación de lo universal hacia un nuevo formalismo sólo reiniciará la dialéctica que produce su escisión y condición espectral.

"Recurrir" a un discurso establecido puede, al mismo tiempo, ser el acto de "hacer un nuevo reclamo", y esto no es necesariamente extender una vieja lógica o entrar en un mecanismo por el cual el demandante es asimilado por un régimen existente. El discurso establecido permanece establecido sólo por ser reestablecido perpetuamente; por lo tanto, se arriesga en la propia repetición que requiere. Más aun, el discurso anterior es reiterado precisamente a través de un acto de habla que muestra algo que el discurso no puede decir: que el discurso "opera" a través de su momento efectivo en el presente y depende fundamentalmente de esa instancia contemporánea para su mantenimiento. El acto de habla reiterativo ofrece así la posibilidad –aunque no la necesidad– de privar al pasado del discurso establecido del control exclusivo de la definición de los parámetros de lo universal dentro de la política. Esta forma de performatividad política no absolutiza retroactivamente su propio reclamo sino que recita y reescenifica un conjunto de normas culturales que desplazan la legitimidad desde una autoridad supuesta hacia el mecanismo de su renovación. Tal giro hace más ambigua –y más abierta a una reformulación– la movilidad de legitimación en el discurso. En realidad, tales reclamos no nos vuelven a una sabiduría que ya tenemos, sino que provocan un conjunto de preguntas que muestran cuán profunda es y debe ser nuestra sensación de desconocimiento mientras reclamamos las normas de principio político. ¿Qué es, entonces, un derecho? ¿Qué debería ser la universalidad? ¿Cómo se entiende lo que es ser un "humano"? El punto –como Laclau, Žižek y yo estaríamos de acuerdo por cierto– no es entonces responder a estas preguntas sino permitirles una apertura, provocar un discurso político que sostenga las preguntas y muestre cuán ignorante puede ser una democracia respecto de su futuro. Que la universalidad no es pronunciable fuera de un lenguaje cultural, pero su articulación no implica que dispongamos de un lenguaje adecuado, solamente significa que cuando pronunciamos su nombre, no escapamos de nuestro lenguaje, si bien podemos –y debemos– empujar los límites.

Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas

Ernesto Laclau

I. Hegemonía: ¿qué significa el término?

COMO PUNTO DE PARTIDA tomaré la octava pregunta de Judith Butler: "¿Estamos todavía todos de acuerdo en que hegemonía es una categoría útil para describir nuestras inclinaciones políticas?". Mi respuesta es desde luego que sí y sólo agregaría que "hegemonía" es más que una categoría útil en tanto define el terreno mismo en que una relación política se constituye verdaderamente. Para fundamentar esta afirmación, sin embargo, es necesario definir con mayor precisión la especificidad de lo que se entiende por lógica hegemónica. Intentaré hacerlo mediante un análisis de los desplazamientos conceptuales que un enfoque hegemónico introduce en las categorías básicas de la teoría política clásica.

Comenzaremos citando un pasaje de Marx que podría considerarse como el grado cero de la hegemonía:

> El proletariado en Alemania comienza apenas a nacer en el movimiento *industrial* que alborea, pues la pobreza de que se nutre el proletariado no es la pobreza que *surge naturalmente*, sino la que *se produce artificialmente*, no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media [...]. Allí donde el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha elevado a principio *del proletariado*, lo que ya aparece personificado en *él*, sin intervención suya, como

> resultado negativo de la sociedad. [...] Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad.[1]

Comparemos ahora ese pasaje con el siguiente, extraído del mismo ensayo:

> ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, la revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. [...] Para que la *revolución de la nación* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincidan, para que un estrato sea *reconocido* como el Estado de toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales; se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase de la sociedad sea la clase de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea manifiestamente el Estado de sujeción.[2]

Al comparar los dos pasajes, nos encontramos con varias diferencias bastante sorprendentes. En el primer caso, la emancipación es resultado de una "aguda disolución" de la sociedad, mientras que en el segundo aparece como consecuencia de la "dominación *general*" que logra un sector parcial de la sociedad civil. O sea, mientras en el primer caso desaparece toda particularidad, en el segundo caso el pasaje por una particularidad es la condición de emergencia de efectos universalizantes. Es por todos conocida la hipótesis sociológico-teleológica sobre la cual se apoya el primer caso: la lógica del desarrollo capitalista debería conducir a una proletarización de las clases medias y del campesinado, de resultas de lo cual una masa proletaria homogénea se transformará en la vasta mayoría de la población que llevará adelante la lucha

[1] Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, Londres, Lawrence & Wishart, 1975, pp. 186-187. El destacado es del original.

[2] Ibíd., pp. 184-185.

final contra la burguesía. Es decir que –al estar la universalidad de la comunidad corporizada en el proletariado– el Estado, como instancia separada, pierde toda razón de existencia y su extinción es la consecuencia inevitable de la aparición de una comunidad para la que la división Estado/sociedad civil se torna superflua. En el segundo caso, por el contrario, no se puede aseverar que exista tal universalidad dada, no mediada: algo que no deja de ser particular debe demostrar sus derechos para identificar sus propios objetivos con los objetivos emancipatorios universales de la comunidad. Además, mientras en el primer caso el poder pasa a ser superfluo, ya que el ser real de la sociedad civil hace posible en sí y para sí la universalidad, en el segundo caso, los efectos universalizantes potenciales dependen de la exclusión antagonista de un sector opresor, lo cual significa que el poder y la mediación política son inherentes a toda identidad emancipatoria universal. Tercero, la emancipación, en el primer caso, conduce a una plenitud sin mediación: la recuperación de una esencia que no requiere externalidad alguna para ser lo que es. En el segundo caso, por el contrario, para constituir el discurso emancipatorio se necesitan dos mediaciones: primero, la transformación de los intereses particulares del sector dominante ascendente en discurso emancipatorio de toda la sociedad; y segundo, la presencia de un régimen de sujeción, que es la condición misma de tal transformación. De modo que, en este caso, la emancipación, la posibilidad misma de un discurso universal dirigido a la comunidad como un todo, no depende de un colapso de todas las particularidades sino de una paradójica interacción entre ellas.

Para Marx, por supuesto, únicamente una reconciliación plena, no mediada, constituye una verdadera emancipación. La otra alternativa es sólo una universalidad parcial o espuria, compatible con una sociedad de clases. La consecución de la universalidad y la emancipación plena depende, no obstante, de la verificación de su hipótesis fundamental: la simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo. Es suficiente que la lógica del capital no se mueva en esa dirección para que el dominio del particularismo (particularismo que, como hemos visto, no es incompatible con una pluralidad de efectos universalizantes) se prolongue *sine die*. Ahora bien, si la emancipación y la universalización estuvieran limitadas a este modelo, se desprenderían dos consecuencias para nuestro argumento. Primero, la mediación política, lejos de agotarse, se transformaría en la condición misma de la universalidad y la emancipación de la sociedad. Sin embargo, como esa mediación tiene su origen en las acciones de un actor histórico limitado interno a la sociedad, no se

la puede atribuir, como a la clase universal hegeliana, a una esfera separada y pura. Es una universalidad parcial y pragmática. Pero, en segundo lugar, la posibilidad misma de dominación dependerá de la capacidad que tenga un limitado actor histórico para presentar su propia emancipación "parcial" como equivalente de la emancipación de la sociedad toda. Como esta dimensión "holística" no puede reducirse a la particularidad que su representación supone, su misma posibilidad implica la autonomía de la esfera de las representaciones ideológicas *frente a* los aparatos de dominación directa. Las ideas, según las propias palabras de Marx, se transforman en fuerzas materiales. Si dominación implica subordinación política, esta última, a su vez, sólo se podrá lograr a través de aquellos procesos de universalización que hacen que toda dominación sea inestable. Con esto tenemos todas las dimensiones de la situación política y teórica que posibilitan el giro "hegemónico" de las políticas emancipatorias.

Comencemos por los desplazamientos teóricos que la intervención "hegemónica" de Gramsci introduce en relación con el pensamiento político tanto de Marx como de Hegel. Como afirma Norberto Bobbio en un ensayo clásico sobre la concepción de sociedad civil de Gramsci: *"La sociedad civil en Gramsci no pertenece al momento estructural sino al superestructural"*.[3] En palabras de Gramsci:

> Lo que podemos hacer, por el momento, es establecer dos "niveles" superestructurales capitales: uno que podría llamarse "sociedad civil", que es el conjunto de organismos que habitualmente se denomina "privado"; y el otro que es la "sociedad política" o "el Estado". Estos dos niveles corresponden, por un lado, a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce sobre toda la sociedad y, por otro, a la de "dominación directa" o de mando que se ejerce a través del "Estado" y el gobierno "jurídico".[4]

El típico ejemplo de hegemonía de una sociedad civil que da Gramsci es la Iglesia en la Edad Media.

Tanto Marx como Gramsci privilegian, en contraposición a Hegel, la so-

[3] Norberto Bobbio, "Gramsci and the concept of civil society", en Chantal Mouffe (comp.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Routledge, 1979, p. 30; destacado del original.

[4] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, comp. y trad. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, p. 12 [traducción castellana: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era].

ciedad civil sobre el Estado, pero mientras el planteo que Marx hace en oposición a Hegel implica la subordinación de la superestructura a la estructura, la inversión que plantea Gramsci con respecto a Hegel tiene lugar exclusivamente dentro de la superestructura. El tema se complica aun más por el hecho de que si bien Gramsci toma abiertamente el concepto de social civil de Hegel, lo considera no obstante superestructural. Según Bobbio, esto solamente sería posible si Gramsci se refiriera no a la noción del "sistema de necesidades" de Hegel sino a aquel momento de la sociedad civil que implica una forma rudimentaria de organización (corporaciones y policía). O sea que, aun cuando Gramsci privilegia la sociedad civil sobre el Estado concebido como dominación (fuerza), el énfasis lo pone en la organización, en algo que depende de la intervención de una *voluntad*. Es este énfasis lo que Bobbio destaca. En *Cuadernos de la cárcel* –señala Bobbio– hay tres dicotomías: momento económico/momento ético-político, necesidad/libertad, objetivo/subjetivo, en las cuales el segundo término siempre juega un rol primario y subordinante. La polémica de Gramsci contra el economicismo y su privilegio de la dimensión política cristalizada en el *partido* se apoyan en la dicotomía base/superestructura. Por otro lado, su idea de que las clases subordinadas deben ganar sus batallas primero en el nivel de la sociedad civil parte de la dicotomía base institución/ideología dentro de la superestructura. De aquí deriva la centralidad que Gramsci da a la categoría de *hegemonía*.

En general, no hay duda acerca de que Gramsci contrapone sociedad civil a Estado concebido como dominación. ¿Qué hacer, entonces, con pasajes como los siguientes?: "¿Y qué otra cosa significa eso sino que por 'Estado' debe entenderse no sólo el aparato de gobierno sino también el aparato 'privado' de la 'hegemonía' o sociedad civil?".[5] "El error en política es resultado de una comprensión equivocada de lo que el Estado (en su significado integral: dictadura + hegemonía) es verdaderamente."[6] A esto se podría agregar, además, el análisis de "estadolatría" en el que Gramsci hace referencia a "las dos formas con que se presenta el Estado en la lengua y la cultura de determinadas épocas, por ejemplo, como sociedad civil y como sociedad política".[7] Pienso que tenemos que inscribir estas aparentes (o tal vez reales) oscilaciones textuales dentro del contexto de una pregunta más amplia: ¿hasta qué punto una "voluntad colec-

[5] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ob. cit., p. 261.
[6] Ibíd., p. 239.
[7] Ibíd., p. 268.

tiva" pertenece al Estado o a la sociedad civil, a la esfera prepolítica o a la política? Veamos la afirmación de Bobbio según la cual para Gramsci lo ético-político es el momento de libertad concebida como conciencia de la necesidad. Tal asimilación –se la atribuyamos o no a Gramsci– es a las claras demasiado apresurada. La noción de libertad como conciencia de la necesidad es una noción spinoceana-hegeliana que excluye explícitamente al sujeto activo de la historia que podría actuar de un modo contingente o instrumental sobre una condición material dada. En la versión hegeliana, implica la idea de libertad como autodeterminación, y esto presupone la abolición de la distinción sujeto/objeto y la necesaria determinación por una unidad que no tiene externalidad y no puede actuar sobre nada en forma instrumental. Ahora bien, si el sujeto gramsciano se relaciona en forma *contingente* con sus propias condiciones materiales, se desprenden dos consecuencias necesarias:

1. Ya no se trata de una objetividad que necesariamente impone sus propios *diktats* porque las intervenciones contingentes de los actores sociales determinan en forma parcial esa objetividad estructural. Lo máximo que podríamos llegar a tener es la objetividad transitoria de un "bloque histórico" que estabiliza parcialmente el flujo social, pero no hay ninguna "necesidad" cuya conciencia agote nuestra subjetividad, ni política ni de otro tipo.
2. Del mismo modo, por el lado del "sujeto activo de la historia" encontramos sólo contingencia elemental. Pero aquí surge el problema: *¿dónde* y cómo se constituye ese sujeto? ¿Cuáles son los lugares y las lógicas de su constitución que hacen que las acciones que se espera realice sean compatibles con el carácter contingente de esta intervención? Como indica Bobbio, esos movimientos presuponen: a) la construcción activa de la primacía del momento del *partido* (no en el sentido sociológico clásico sino como otro nombre para la primacía de la superestructura sobre la estructura); b) la primacía del momento de *hegemonía* (lo que es equivalente a la prevalencia de lo ideológico sobre lo institucional).

Estas dos primacías combinadas excluyen un conjunto de lugares de constitución del "sujeto activo de la historia". Primero, si hegemonía comprende una serie de efectos universalizantes, el lugar de constitución no puede ser el "sistema de necesidades", en el sentido hegeliano, que es el dominio de la particularidad pura. Pero, en segundo lugar, no puede ser el dominio de la clase universal –el Estado como esfera ético-política– porque la irradiación de esos

efectos universalizantes sobre la sociedad evita que queden relegados a una única esfera. En tercer lugar, y por las mismas razones, la sociedad civil no puede constituirse como una instancia totalmente separada dado que sus funciones prevén y extienden el rol del Estado. El Estado sería el nombre o la hipóstasis de una función que excede largamente sus fronteras institucionales.

Tal vez las ambigüedades de Gramsci *frente* a las fronteras Estado/sociedad civil no residan tanto en su pensamiento como en la realidad social misma. Si el Estado, definido como el momento ético-político de la sociedad, no constituye una instancia dentro de una topografía, entonces es simplemente imposible identificarlo con la esfera pública. Si la sociedad civil, concebida como un espacio de organizaciones privadas, es en sí misma el *locus* de efectos ético-políticos, su relación con el Estado como instancia pública se desdibuja. Por último, el nivel de la "estructura" no es simplemente tal nivel si sus principios de organización están contaminados por los efectos hegemónicos que se derivan de otros "niveles". De este modo, nos quedamos con un horizonte de inteligibilidad de lo social fundado no en *topografías* sino en *lógicas*. Esas son las lógicas del "partido" y la "hegemonía", que son fundamentalmente idénticas, en tanto ambas presuponen articulaciones no dialécticas que no se pueden reducir a ningún sistema de posiciones topográficas. La confusa terminología de Gramsci refleja –y oculta al mismo tiempo– esa superposición imposible entre lógica y topografía. Un último ejemplo de esta superposición imposible se puede encontrar en la enigmática primacía que Gramsci le otorga a la ideología por sobre el aparato institucional. ¿No desaparece esta primacía frente a la importancia que él da a la organización institucional para lograr la hegemonía? Sólo en apariencia. Si los efectos *universalizantes* hegemónicos van a ser irradiados a partir de un sector *particular* de la sociedad, no se los podrá reducir a la organización de esa particularidad en torno a sus propios intereses, que necesariamente serán corporativos. Si la hegemonía de un sector social *particular* depende, para su éxito, de que pueda presentar sus objetivos propios como aquellos que hacen posible la realización de los objetivos *universales* de la comunidad, queda claro que esta identificación no es la simple prolongación de un sistema institucional de dominación sino que, por el contrario, toda expansión de esa dominación presupone el éxito de esa articulación entre universalidad y particularidad (es decir, una victoria hegemónica). Ningún modelo en el que lo económico (la estructura) determine que un primer nivel institucional (políticas, instituciones) vaya seguido de un mundo de ideas epifenomenales habrá de funcionar, dado que la sociedad está

configurada como un espacio ético-político y que éste presupone *articulaciones contingentes*. De esto se deduce necesariamente la centralidad de la función intelectual (= ideológica) como base del vínculo social.

En este punto, los diversos desplazamientos que hace Gramsci, en relación con Hegel y Marx, se hacen totalmente inteligibles. Como Marx y en contraposición con Hegel, Gramsci mueve el centro de gravedad del análisis social del Estado a la sociedad civil: toda "clase universal" se deriva de esta última y no de una esfera separada constituida *por encima de* ella. Pero, como Hegel y en contraposición con Marx, Gramsci concibe ese momento de universalidad como un momento *político* y no como una reconciliación de la sociedad con su propia esencia. Para Gramsci, no obstante, la única universalidad que la sociedad puede lograr es una universalidad *hegemónica* –una universalidad contaminada por la particularidad–. Por lo tanto, si bien Gramsci, por un lado, le quita valor a la separación del Estado hegeliano al extender el área de los efectos ético-políticos a una multitud de organizaciones pertenecientes a la sociedad civil, esa misma extensión, por otro lado, implica, en gran medida, que la sociedad civil está constituida como un espacio político. Esto explica las oscilaciones en los textos de Gramsci, a las que hemos hecho referencia antes, con respecto a las fronteras entre el Estado y la sociedad civil y también explica por qué enfatiza el momento de las "corporaciones" en el análisis hegeliano de la sociedad civil: la construcción de los aparatos de hegemonía debe trascender la distinción entre lo público y lo privado.

Intentemos ahora juntar los diversos hilos de nuestro argumento. Los dos textos de Marx con los que comenzamos hablan de la emancipación humana universal pero de maneras totalmente diferentes. En el primer texto, universalidad significa la reconciliación *directa* de la sociedad con su propia esencia, es decir, lo universal se expresa sin necesidad de mediación. En el segundo caso, la emancipación universal se logra solamente a través de una identificación transitoria con los objetivos de un sector social determinado, lo cual significa que es una universalidad *contingente* que requiere constitutivamente mediación política y relaciones de representación. Es la profundización de esta segunda forma de ver la emancipación y su generalización al conjunto de la política de la era moderna lo que constituye el logro de Gramsci. Su resultado fue, como hemos visto, la construcción de un marco teórico que otorgó su centralidad a la categoría de "hegemonía". Lo que debemos ver ahora son las condiciones históricas de su generalización como herramienta de análisis político y las dimensiones estructurales que abarca.

En el momento en que Gramsci escribió ya estaba claro que el capitalismo maduro no avanzaba hacia una creciente homogeneización de la estructura social sino, por el contrario, hacia una mayor complejidad social e institucional. La noción de "capitalismo organizado" se había planteado en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Primera Guerra Mundial y esa tendencia se acentuó con la depresión económica de los años treinta. En esta nueva situación histórica estaba claro que si una "clase universal" había de surgir sería como resultado de una construcción política laboriosa y no de los movimientos automáticos y necesarios de una infraestructura determinada.

La especificidad del cambio teórico de Gramsci se puede ver con más claridad si se lo inscribe dentro del sistema de alternativas político-intelectuales construido por el marxismo a comienzos de siglo. Tomemos a Sorel y Trotsky como dos pensadores que tenían conciencia, al menos parcialmente, de los problemas que Gramsci estaba discutiendo. Sorel comprendía que las principales tendencias del desarrollo capitalista no iban en la dirección prevista por el marxismo sino que, por el contrario, estaban generando una creciente complejidad social incompatible con la aparición de una "clase universal" en la sociedad civil. Por ese motivo, según Sorel, era necesario mantener la pureza del proletariado por medios artificiales: el mito de la huelga general tenía como principal función proteger la identidad *separada* de la clase trabajadora. Mientras esta creciente complejidad social llevó a Gramsci a afirmar la necesidad de extender el momento de mediación política, llevó a Sorel a un repudio total de la política. Tanto para Marx como para Sorel, la verdadera emancipación significaba una sociedad plenamente reconciliada, pero mientras para Marx la emancipación era el resultado de las leyes objetivas del desarrollo capitalista, para Sorel iba a ser la consecuencia de una intervención autónoma de la voluntad. Y como esta voluntad tendía a reforzar el aislamiento de la identidad proletaria, por una cuestión de principio, quedaba excluida toda articulación hegemónica.

Algo similar sucede en el caso de Trotsky. Su planteo comienza con la toma de conciencia de que la relación entre la emancipación global y sus posibles agentes es inestable: la burguesía rusa es demasiado débil para llevar a cabo la revolución democrática y las tareas democráticas deben llevarse a cabo bajo el liderazgo del proletariado; esto es lo que él llama "revolución permanente". Pero mientras para Gramsci esta transferencia hegemónica llevaba a la construcción de una voluntad colectiva compleja, para Trotsky era simplemente la ocasión estratégica para que la clase trabajadora llevara a cabo su

propia revolución *clasista*. La tarea hegemónica no afecta a la identidad del agente hegemónico. Todo el enfoque no va más allá de la concepción leninista de "alianzas de clases".

Es en estos dos puntos precisos –en los que Gramsci se separa de Sorel y de Trotsky– donde encontramos la posibilidad de expansión y radicalización de una teoría de la hegemonía. Contrariamente a lo que dice Sorel, la batalla emancipatoria exige articulación y mediación política; contrariamente a lo que dice Trotsky, la transferencia de las tareas democráticas de una clase a otra cambia no sólo la naturaleza de las tareas sino también la identidad de los agentes (que dejan de ser meros agentes "de clase"). Una dimensión política pasa a ser constitutiva de *toda* identidad social y esto conduce a un mayor desdibujamiento de la línea de separación entre Estado y sociedad civil. Este mayor desdibujamiento se encuentra precisamente en forma más acentuada en la sociedad contemporánea que en la época de Gramsci. La globalización de la economía, la disminución de las funciones y poderes del Estado-nación, la proliferación de organizaciones casi estatales internacionales, todo apunta en la dirección de complejos procesos de toma decisión que pueden encararse en términos de lógicas hegemónicas pero no, por cierto, sobre la base de una simple distinción entre lo público y lo privado. Lo único que queda por añadir es que el mundo en el que Gramsci desarrolló su pensamiento era un mundo en el que los sujetos, así como las instituciones, eran todavía relativamente estables, lo cual significa que para adaptar sus categorías a las actuales circunstancias será necesario redefinirlas y radicalizarlas en gran parte.

Este mayor refinamiento y radicalización nos exigen realizar una tarea muy precisa: reemplazar el tratamiento puramente sociologista y descriptivo de los agentes *concretos* que participan en las operaciones hegemónicas por un análisis *formal* de las lógicas que implican estas últimas.[8] Es muy poco lo que

[8] El análisis formal y la abstracción son esenciales para el estudio de los procesos históricos concretos, no sólo porque la construcción teórica del objeto es el requisito de toda práctica intelectual que se precie de llamarse así, sino también porque la realidad social misma genera abstracciones que organizan sus propios principios de funcionamiento. Así, Marx, por ejemplo, demostró cómo las leyes *formales* y *abstractas* de la producción de mercancías constituyen el núcleo del funcionamiento concreto real de las sociedades capitalistas. Del mismo modo, cuando tratamos de explicar la estructuración de los campos políticos mediante categorías tales como "lógica de equivalencia", "lógica de diferencia" y "producción de significantes", estamos intentando construir un horizonte teórico cuyas abstracciones no son abstracciones meramente analíticas sino *reales* de las cuales depende la constitución de iden-

se gana, una vez concebidas las identidades como voluntades colectivas complejamente articuladas, al referirse a ellas con simples designaciones como, por ejemplo, clases, grupos étnicos, etc., que en el mejor de los casos son nombres para puntos transitorios de estabilización. La tarea realmente importante es entender las lógicas de su constitución y disolución, así como las determinaciones formales de los espacios en las que ellas se interrelacionan. Precisamente a estas determinaciones formales dedicaré el resto de esta sección.

Volvamos ahora a nuestro texto de Marx sobre la emancipación *política* y veamos la estructura lógica de sus diferentes momentos. En primer lugar, tenemos la identificación de los objetivos de un grupo particular con los objetivos emancipatorios de toda la comunidad. ¿Cómo resulta posible esta identificación? ¿Se trata de un proceso de *alienación* de la comunidad, que abandona sus verdaderos objetivos para abrazar los de uno de sus componentes? ¿O de un acto de manipulación demagógica de uno de estos últimos, por el cual se logra unir a una vasta mayoría de la sociedad bajo sus propias banderas? En absoluto. La razón de esa identificación es que ese sector social en particular es el que es capaz de derrocar a una clase percibida como "crimen *general*". Ahora bien, si el "crimen" es *general* y, a pesar de ello, sólo un sector *en particular* o una constelación de sectores, más que el "pueblo" como un todo, es capaz de vencerlo, esto sólo puede significar que la distribución de poder dentro del polo "popular" es esencialmente desigual. Mientras en nuestra primera cita de Marx había una exacta superposición entre universalidad de contenido y universalidad formal en el cuerpo del proletariado, en la llamada emancipación política tenemos una escisión entre el particularismo de los contenidos y la universalización formal que se deriva de su irradiación sobre toda la sociedad. Esta escisión es, como hemos visto, efecto de la universalidad del crimen combinado con la particularidad del poder capaz de abolirlo. *Vemos así una primera dimensión de la relación hegemónica: la desigualdad de poder es constitutiva de ella.* Podemos ver fácilmente la diferencia con una teoría como la de Hobbes. Para Hobbes, en el estado de naturaleza, el poder está distribuido de forma

---

tidades y articulaciones políticas. Esto, por supuesto, no es entendido por cierto empiricismo, muy difundido en ciertos enfoques dentro de las ciencias sociales, que confunde el análisis de lo concreto con descripciones periodísticas y puramente fácticas. Un ejemplo particularmente vulgar de esta concepción errónea (conjuntamente con varios otros) puede encontrarse en Anna Marie Smith, *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.

pareja entre los individuos, y como cada uno tiende hacia objetivos conflictivos, la sociedad se torna imposible. De modo que el pacto que entrega el poder total al Leviatán es un acto esencialmente no político en tanto excluye completamente la interacción entre voluntades antagónicas. Un poder que es total no es poder. Si, por el contrario, tenemos una distribución del poder originariamente desigual, la posibilidad de garantizar un orden social puede resultar de esa misma desigualdad y no de la entrega del poder total a manos del soberano. En tal caso, sin embargo, el reclamo que haga una clase social para gobernar dependerá de la su capacidad de presentar sus propios objetivos particulares como los únicos compatibles con el real funcionamiento de la comunidad, lo que es, precisamente, intrínseco a la operación hegemónica.

Esto, sin embargo, no es suficiente. Porque si la aceptación generalizada de la hegemonía de la fuerza que lleva a cabo la emancipación política dependiera sólo de su capacidad para derrocar un régimen opresor, el apoyo que obtendría estaría limitado estrictamente a dicho acto de derrocamiento y no habría ninguna "coincidencia" entre la "revolución del pueblo" y la "emancipación" de una clase particular de la sociedad civil. Entonces, ¿qué es lo que puede hacer que se dé esa coincidencia? Pienso que la respuesta se encuentra en la afirmación de Marx: "se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general". Para que esto sea posible, es necesario hacer varios desplazamientos, todo lo cual apunta hacia una creciente complejidad en la relación entre universalidad y particularidad. En primer lugar, un sistema de dominación es siempre, desde un punto de vista óntico, un sistema particular, pero si se lo debe ver como "el crimen *manifiesto* de la sociedad toda", su propia particularidad se torna el símbolo de algo diferente e inconmensurable con ella: el obstáculo que evita que la sociedad coincida con sí misma, que alcance su plenitud. Por supuesto, no hay ningún concepto que corresponda a esa plenitud y, como resultado, ningún concepto correspondiente a un objeto *universal* que lo bloquee; pero un objeto imposible, al cual no le corresponde ningún concepto, podrá aún tener un nombre: lo toma de la particularidad del régimen opresor –el cual de ese modo se universaliza parcialmente–. En segundo lugar, si existe un crimen *general*, debería haber también una víctima *general*. La sociedad es, no obstante, una pluralidad de grupos y demandas particularísticos. Por lo tanto, si va a haber un sujeto de una cierta emancipación global, sujeto que es transformado en antagónico por el crimen general, sólo podrá ser *políticamente construido* por

medio de la *equivalencia* de una pluralidad de demandas. Como resultado, estas particularidades también se escinden: a través de su equivalencia, ellas no permanecen simplemente como tales sino que además constituyen un área de efectos universalizantes –no exactamente la voluntad general de Rousseau, pero una versión pragmática y contingente de aquélla–. Por último, ¿qué pasa con ese objeto imposible, la plenitud de la sociedad, contra el cual peca el "crimen manifiesto" y cuya emancipación trata de alcanzar? Obviamente no tiene ninguna forma de expresión directa y sólo puede acceder al nivel de representación, como en los dos casos anteriores, mediante un pasaje por lo particular. Este particular está dado, en este caso, por los objetivos de aquel sector cuya capacidad para derrocar al régimen opresor abre un camino hacia la emancipación política –a lo cual sólo tenemos que agregar que, en este proceso, la particularidad de los objetivos no permanece como una mera particularidad: está contaminada por la cadena de equivalencias que viene a representar. Podemos, de este modo, señalar una segunda dimensión de la relación hegemónica: *hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte– una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el* locus *de efectos universalizantes.*

Esta segunda dimensión nos conduce, no obstante, a un nuevo problema. Lo que es inherente a la relación hegemónica, si lo universal y lo particular se rechazan y se necesitan a la vez, es la *representación de una imposibilidad*. La plenitud de la sociedad y su correlato, el "crimen" total, son objetos *necesarios* para que haya alguna "coincidencia" entre los objetivos particulares y los generales. Si se requiere, no obstante, el pasaje por lo particular, es porque la universalidad no puede estar representada de un modo *directo* –o no existe un concepto en correspondencia con el objeto–. Esto significa que el objeto, a pesar de su necesidad, también es imposible. Si su necesidad exige acceder al nivel de representación, su imposibilidad significa que siempre va a existir una representación distorsionada, es decir que los medios de representación van a ser *constitutivamente* inadecuados.[9] Ya sabemos que estos medios de representación son particularidades que, sin dejar de ser particularidades, asumen una función de representación universal. Esto es lo que está en la raíz de las relaciones hegemónicas.

[9] Véase Ernesto Laclau, "Power and Representation", en *Emancipation(s)*, Londres y Nueva York, Verso, 1996, pp. 84-104.

¿Cuál es la posibilidad ontológica de relaciones en las cuales las identidades particulares asumen la representación de algo diferente de sí mismas? Habíamos dicho antes que algo a lo que no corresponda ningún *concepto* (un *eso* sin un *qué* [*a that* without *a what*]) puede, sin embargo, tener un *nombre* –asumiendo que una función universal de representación consiste, en tal sentido, en ampliar el hiato entre el orden de la nominación y el de aquello que puede ser conceptualmente aprehendido. Estamos, de algún modo, en una situación comparable a la descripta por Derrida en *La voz y el fenómeno* a propósito de Husserl: "significado" y "conocimiento" no se superponen. Como resultado de esta brecha constitutiva, podemos decir que: 1) cuanto más extensa sea la cadena de equivalencias que un sector particular represente y cuanto más se transformen sus objetivos en un *nombre* para la emancipación global, más indefinidos serán los vínculos entre ese nombre y su significado original específico y más se aproximará al estatus de significante vacío;[10] 2) como, no obstante, esta total coincidencia de lo universal con lo particular es en última instancia imposible –dada la deficiencia constitutiva de los medios de representación–, siempre quedará un residuo de particularidad. El proceso de nominación, como no está constreñido por ningún límite conceptual a priori, es el que determinará en forma retroactiva –dependiendo de articulaciones hegemónicas contingentes– lo que precisamente se está nombrando. Esto quiere decir que la transición de la emancipación *política* de Marx a la emancipación *total* nunca puede llegar. Esto nos muestra una tercera dimensión de la relación hegemónica: *que requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos tomen la representación del primero.*

Por último, un corolario de nuestras conclusiones previas es que la "representación" es constitutiva de la relación hegemónica. La eliminación de toda representación es la ilusión que acompaña a la noción de emancipación *total*. Pero, en tanto la universalidad de la comunidad sólo se pueda lograr a través de la mediación de una particularidad, la relación de representación pasará a ser constitutiva. Tenemos, como inherente al vínculo representativo, la misma dialéctica entre nombre y concepto que acabamos de mencionar. Si la representación fuese total –si el momento representativo fuese enteramente transparente respecto de aquello que representa–, el "concepto" tendría una

[10] Véase mi ensayo "Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?", en *Emancipation(s)*, ob. cit., pp. 34-46.

primacía indiscutible sobre el "nombre" (en términos de Saussure: el significado subordinaría completamente a sí mismo el orden del significante). Pero en ese caso no habría hegemonía, porque su mismo requisito, que es la producción de significantes tendencialmente vacíos, no se lograría. Para tener hegemonía necesitamos que los objetivos sectoriales de un grupo actúen como el nombre de una universalidad que los trascienda; ésta es la sinécdoque constitutiva del vínculo hegemónico. Pero si el nombre (significante) está tan unido al concepto (significado) que no hay posibilidad de desplazamiento en la relación entre los dos, no podemos tener ninguna rearticulación hegemónica. La idea de una sociedad completamente emancipada y transparente, de la que se habría eliminado todo movimiento tropológico entre sus partes constitutivas, implica el fin de toda relación hegemónica (y además, como veremos más adelante, de toda política democrática). Aquí tenemos una cuarta dimensión de "hegemonía": *el terreno en el cual se extiende es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución de un orden social*. Esto explica por qué la forma hegemónica de la política tiende a tornarse general en nuestro mundo globalizado contemporáneo: como el descentramiento de las estructuras de poder tiende a aumentar, toda centralidad requiere que sus agentes estén constitutivamente sobredeterminados, es decir, que siempre representen *algo más* que su mera identidad particularista.

Para concluir, querría hacer dos observaciones. Primero, del mismo modo que esta compleja dialéctica entre particularidad y universalidad, entre contenido óntico y dimensión ontológica, estructura la realidad social misma, también estructura la identidad de los agentes sociales. Como intentaré argumentar más adelante, es la misma ausencia dentro de la estructura lo que está en el origen del sujeto. Esto quiere decir que no tenemos simplemente posiciones de sujetos dentro de la estructura sino también al sujeto como un intento de llenar esas brechas estructurales. Ésta es la razón por la que no tenemos simplemente *identidades* sino, más bien, *identificación*. Si hay identificación, no obstante, habrá una ambigüedad básica en el centro de toda identidad. Esta es la forma en que yo encararía la cuestión de la *desidentificación* propuesta por Žižek.

En cuanto a la cuestión acerca del historicismo, mi perspectiva coincide totalmente con la de Žižek. Pienso que el historicismo radical es una empresa que se autoelimina. No reconoce las formas en que lo universal penetra en la constitución de todas las identidades particulares. Desde un punto de vista teórico, la noción misma de particularidad presupone la de totalidad (ni siquiera la se-

paración *total* puede escapar al hecho de que la separación es también un tipo de relación entre entidades, las mónadas requieren una "armonía preestablecida" como condición de su falta de interacción). Y en sentido político, el derecho de grupos particulares de agentes –minorías étnicas, nacionales o sexuales, por ejemplo– puede ser formulado solamente como derechos *universales*. La apelación a lo universal es inevitable una vez que, por un lado, ningún agente puede decir que habla *directamente* por la "totalidad" mientras, por otro lado, la referencia a esta última continúa siendo un componente esencial de la operación hegemónico-discursiva. *Lo universal es un lugar vacío, una falta que sólo puede llenarse con lo particular, pero que, a través de su misma vacuidad, produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales*. En este sentido, es un objeto imposible a la vez que necesario. En uno de sus últimos trabajos, Žižek describe con mucha precisión mi propio enfoque respecto de la cuestión de lo universal. Luego de referirse a una primera concepción de universalidad –el *cogito* cartesiano, por la cual lo universal tiene un contenido positivo y neutro, indiferente a las particularidades– y a una segunda –la marxista, por la que lo universal es la expresión distorsionada de una identidad en particular– agrega:

> Hay, sin embargo, una tercera versión, elaborada en detalle por Ernesto Laclau: lo universal está vacío, sin embargo, precisamente como tal está siempre lleno, es decir, hegemonizado por algún contenido contingente, particular que actúa como sustituto; en resumen, cada universal es el campo de batalla en el cual una multitud de contenidos particulares lucha por la hegemonía. [...] La distinción entre esta tercera versión y la primera es que la tercera no permite ningún contenido de lo universal, que debería ser efectivamente neutral y, como tal, común a todas sus especies [...] todo contenido positivo de lo universal es el resultado contingente de la lucha hegemónica –en sí mismo, lo universal está absolutamente vacío–.[11]

Habiendo llegado a este punto, creo que debemos tratar más en detalle esta lógica tan peculiar por la que un objeto, a través de su propia imposibilidad, todavía produce una variedad de efectos que aparecen en la universalización de las relaciones de representación –que, como hemos visto, es la condición de posibilidad del vínculo hegemónico–. ¿Cuál es la estructura ontológica de dicho

[11] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres y Nueva York, Verso, 1996, pp. 100-101 [traducción castellana: *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós].

vínculo? Intentaremos discutir el problema a través de dos autores a los que nuestro cuestionario se ha referido repetidas veces: Hegel y Lacan.

II. *Hegel*

Comencemos por una objeción que hace Žižek a mi lectura de Hegel, ya que ella muestra claramente lo que, en mi opinión, son las limitaciones de la dialéctica hegeliana como candidata a hacer inteligible la relación hegemónica. Žižek dice:

> Lo único por agregar a la formulación de Laclau es que su giro antihegeliano es, quizás, demasiado rápido: "No estamos discutiendo aquí una 'negación determinada' en el sentido hegeliano: mientras esta última resulta de la aparente positividad de lo concreto y 'circula' a través de contenidos que siempre son determinados, nuestra noción de negatividad depende del fracaso en la constitución de toda determinación" (*Emancipation(s)*, p. 14).
>
> ¿Qué pasaría, sin embargo, si la infame "negación determinada de Hegel" apuntase precisamente al hecho de que toda formación particular comprende una brecha entre lo universal y lo particular –en lenguaje hegeliano, que una formación particular nunca coincide con su noción (universal)– y que es precisamente esta brecha la que provoca su disolución dialéctica?[12]

Žižek da el ejemplo del Estado: no es que los Estados positivos reales enfoquen de manera imperfecta la noción de Estado sino que la noción misma del Estado *qua* totalidad racional no puede verificarse. "El punto de Hegel aquí no es que un Estado que se corresponda totalmente con la noción de Estado sea imposible –es posible–; el impedimento aquí está, más bien, en que *ya no es más* un Estado sino *una comunidad religiosa*."[13]

Me gustaría señalarle dos cosas a Žižek. La primera es que él tiene razón cuando dice que para Hegel ninguna formación particular coincide nunca con su propia noción, simplemente porque la noción misma está internamente escindida, y produce su propia disolución dialéctica. Nunca puse esto en duda. Pero, segundo, el patrón dialéctico de esta disolución exige que sea un patrón compuesto de transiciones necesarias: para usar el ejemplo, es una comunidad

[12] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, ob. cit., pp. 176-177.
[13] Ibíd., p. 177; el destacado es del original.

religiosa *y ninguna otra cosa* lo que resulta de la falta de coincidencia entre el Estado y su noción. Lo importante aquí, si damos completamente por aceptado que el Espíritu Absoluto no tiene ningún contenido positivo propio y que es simplemente la sucesión de todas las transiciones dialécticas, de su imposibilidad de establecer una superposición final entre lo universal y lo particular, es lo siguiente: ¿son esas transiciones *contingentes* o *necesarias*? Si fueran necesarias, muy difícilmente se podría evitar la caracterización de todo el *proyecto* de Hegel (en oposición a lo que realmente hizo) como panlogicista.

Desde este punto de vista, la evidencia es aplastante. Destacaré tan sólo algunos puntos:

1. Como en la mayor parte de los sistemas idealistas posteriores a Kant, Hegel aspira a una filosofía sin presupuestos. Esto significa que el momento irracional –y, en última instancia, contradictorio– de la cosa misma debe ser eliminado. Por otro lado, si la Razón va a ser su propio fundamento, la lista de categorías hegelianas no puede ser un catálogo, como en Aristóteles o Kant. Las categorías deben deducirse una de otra de una manera ordenada. Esto quiere decir que todas las determinaciones van a ser determinaciones *lógicas*. Aun cuando algo sea irracional, debe ser recuperado como tal por el sistema de la Razón.

2. Si el sistema no se va a fundar en ningún presupuesto, el método y el contenido a los que se lo aplica no podrán ser uno externo al otro.

> Por esta razón, la descripción del método que hace Hegel sólo puede estar al final de su *Lógica*, no al principio. La Idea Absoluta, cuya "forma", se cree, es el método, es visible sólo en la culminación: "a la Idea se la ve [...] como la totalidad autodeterminante de sus propias leyes y determinaciones, las que ella misma se otorga más que tenerlas y encontrarlas dentro de sí" (E: 19A).[14]

3. La Idea Absoluta como el sistema de todas las determinaciones es una totalidad cerrada: no hay avance posible más allá de ella. El movimiento dialéctico de una categoría a la siguiente excluye toda contingencia (aunque Hegel está lejos de ser coherente en este sentido, como lo muestra su famosa observación sobre la lapicera de Krug). Es difícil evitar la conclusión de que el panlogicismo de Hegel es el punto más alto del racionalismo moderno. Esto nos muestra por qué la relación hegemónica no puede asimilarse a una transición

[14] Alan White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Atenas, Ohio y Londres, Ohio University Press, 1983, p. 51.

dialéctica: porque aunque uno de los prerrequisitos para la comprensión conceptual del vínculo hegemónico –la inconmensurabilidad entre lo particular y lo universal– se logra en la lógica dialéctica, el otro –el carácter contingente del vínculo entre los dos– está ausente.

Sin embargo, esto no es todo. No puedo simplemente descartar la lectura que Žižek hace de Hegel, por dos razones. Primero, porque estoy de acuerdo con casi todo lo que él *extrae de* los textos de Hegel. Segundo, porque no pienso que él esté proyectando en esos textos una serie de consideraciones ajenas a los textos mismos, sino que se aplican perfectamente a dichos textos. Entonces, ¿cómo tratar esta aparente contradicción de mi parte? Definitivamente no estoy preparado para hacer ninguna concesión concerniente a la naturaleza panlogística del *proyecto* intelectual de Hegel. Sin embargo, no debemos tomar la palabra por el hecho. Como el punto más elevado del racionalismo moderno, Hegel reivindica, para la Razón, un rol que ésta nunca había reivindicado para sí en el pasado: repensar, en términos de sus propias transiciones lógicas, la totalidad de las distinciones ontológicas que la tradición filosófica había percibido dentro de lo real. Esto da lugar a un doble movimiento: si la Razón, por un lado, ha hegemonizado todo el campo de las diferencias, este último, por el otro, no puede evitar contaminarla. Por tanto, muchas transiciones dialécticas son transiciones lógicas *espurias*. A partir del siglo XIX, la crítica a Hegel se ocupó de afirmar que muchas de sus deducciones derivan su aparente aceptabilidad de supuestos empíricos ilegítimos introducidos subrepticiamente en el argumento (Trendelenburg, por ejemplo). Esa fue la línea principal de la crítica de Schelling a Hegel: tratar de demostrar que, aparte de muchas deducciones incoherentes en su *Lógica*, todo el proyecto de una filosofía sin presupuestos era imperfecto dado que ni siquiera podía comenzar sin aceptar las leyes de la lógica y un enfoque racionalista de los conceptos (como ideas innatas), un realismo metafísico dogmático que parte del "Ser" como una objetividad sin vida y del lenguaje como medio preconstituido.[15] Contra esa posición, Schelling argumenta que la Filosofía no puede existir sin presupues-

[15] Detrás de esto, por supuesto, está el problema de determinar si la filosofía de Hegel podría concebirse como una doctrina metafísico-teológica o como una ontología trascendental. Sobre este tema, véase Alan White, ob. cit.; y Klaus Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View", en Alastair MacIntyre (comp.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Anchor, 1972.

tos y que la existencia humana es un punto de partida más primario que el concepto. Feuerbach, Kierkegaard y Engels –los tres asistieron a los cursos de Schelling– aceptaron básicamente su crítica y desarrollaron sus propios enfoques particulares, dando prioridad a la "existencia" sobre la "razón". En algún sentido, se debe aceptar que Hegel representa el cierre de la tradición metafísica que comenzó con Platón. La "filosofía positiva" de Schelling es un nuevo comienzo en el que se va a lanzar todo el pensamiento contemporáneo.

Ahora, lo que quiero destacar es que yo, al apartarme de la dialéctica, *no* tomo el camino de Schelling. El enfoque "discursivo" que elijo con respecto a la "construcción social de la realidad" me impide aceptar una clara distinción entre existencia y conciencia. Esto no implica, sin embargo, que yo crea que un sistema de transiciones conceptualmente necesarias sea la única alternativa a un empirismo opaco. La principal dificultad en el camino de una dialéctica puramente especulativa es, en mi opinión, el rol del lenguaje común en las transiciones dialécticas. A continuación transcribimos el pasaje completo de la *Lógica* de Hegel en el que el autor aborda el problema.

> La filosofía tiene derecho a elegir del lenguaje de la vida corriente, que está hecho para el mundo del pensamiento pictórico, expresiones que *parezcan aproximarse* a las determinaciones de la Noción. Una palabra elegida del lenguaje de la vida corriente no puede *demostrar* que en la vida corriente también se asocia con ella la misma Noción para la cual la filosofía emplea esa palabra; dado que la vida corriente no tiene Nociones, sino sólo pensamientos pictóricos e ideas generales y es tarea de la filosofía misma reconocer la Noción en lo que de otro modo es una idea general. Será suficiente con que el pensamiento pictórico, en el uso de expresiones que son empleadas para determinaciones filosóficas, tenga ante él alguna vaga idea de su sentido distintivo; así como puede ser que en estas expresiones filosóficas uno reconozca los matices de pensamiento pictórico que están más estrechamente vinculados a las correspondientes Nociones.[16]

Este pasaje es de crucial importancia dado que el problema en discusión aquí es el rol preciso del "pensamiento pictórico" en las transiciones dialécticas. Si las imágenes asociadas con el pensamiento pictórico son nombres indiferentes dados a entes constituidos enteramente fuera de ellas, los nombres serían

[16] *Hegel's Science of Logic*, trad. de A. V .Miller, Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press International Inc., 1993, p. 708.

totalmente arbitrarios y lógicamente irrelevantes; si, por el contrario, la transición depende de una verosimilitud derivada de un significado intuitivo del nombre *antes* de su inscripción en esa transición, *en ese caso la transición no puede ser una transición lógica*. Ahora bien, la lógica dialéctica presupone que uno no puede disociar forma de contenido, que el contenido que en los hechos se *nombra* es una parte integral de todo el movimiento lógico del concepto. Pero si el nombre obtiene su significado de un lenguaje *preexistente*, ese movimiento lógico, el movimiento en sí se vuelve algo enteramente diferente de una deducción lógica: se transforma en un movimiento *tropológico* por el cual un nombre llena, en tanto una metáfora, una brecha abierta en la cadena del razonamiento. Por lo tanto, la imagen pictórica no es, como sostiene Hegel, una versión vaga o imprecisa de una determinación hecha totalmente explícita por la Filosofía sino que, por el contrario, la vaguedad y la imprecisión *como tales* son constitutivas del razonamiento filosófico. Debemos concluir que la lógica dialéctica es el terreno de una retórica generalizada. La riqueza de los textos de Hegel reside no tanto en su intento de derivar estrictamente conceptos de un punto de partida sin presupuestos –norma que viola en cada página– sino en la retórica implícita que gobierna sus transiciones. Eso es lo que, pienso, da lugar a muchas de las *démarches* de Žižek. No deberíamos olvidar, sin embargo, que el panlogicismo todavía está allí, operando como un chaleco de fuerza que limita los efectos de los desplazamientos retóricos.

Esto también explica mi reacción a la pregunta 9 de Butler. Por las razones que acabo de presentar, en una perspectiva hegeliana, no se puede mantener ninguna distinción clara entre forma y contenido –cada una media a la otra–. Pero también, en una perspectiva como la mía, que enfoca las transiciones hegemónicas en términos de desplazamientos retóricos, es imposible comprender conceptualmente la forma independientemente del contenido (si bien no por razones lógicas). En cuanto a la cuestión de los casi trascendentales, ésta plantea problemas propios a los que me referiré más adelante. La única observación que me gustaría hacer a Butler es que la oposición forma/contenido no es lo mismo que la oposición entre casi trascendentales y ejemplos. Porque un ejemplo *no* es un contenido. Un contenido es una parte integral de un concepto, mientras que para que algo sea un ejemplo no debería agregar nada a aquello de lo cual es ejemplo, y debería ser sustituible por una serie indefinida de otros ejemplos. Si yo digo "Los judíos son responsables de la decadencia nacional", "Los comunistas son los defensores de los intereses de las masas" o "Las mujeres son explotadas en una sociedad patriarcal", es evidente que los

tres pueden ser ejemplos de concordancia entre sujeto y verbo en una oración, sin que la regla gramatical se altere por el contenido semántico de los ejemplos. Por supuesto, siempre es posible que, mediante un conjunto de estrategias discursivas, algo que en un discurso particular *aparece* como un ejemplo determine de algún modo el contenido conceptual, pero establecer esto requiere el estudio de instancias discursivas específicas.

Para concluir: la dialéctica de Hegel nos da herramientas ontológicas sólo parcialmente adecuadas para determinar la lógica del vínculo hegemónico. La dimensión contingente de la política no puede pensarse dentro de un molde hegeliano. Al pasar de Hegel a Lacan nos encontraremos, sin embargo, con un escenario totalmente diferente.

III. Lacan

Para comenzar, debo decir que yo no establecería la oposición entre la "doxa lacaniana ortodoxa" y la "apropiación heterodoxa de Lacan para pensar la hegemonía" en los términos estrictos en que lo hace Butler. Toda apropiación de un enfoque teórico será más o menos ortodoxa según el grado de identificación que uno encuentre con el autor del cual se "apropia". Pero si por "doxa ortodoxa" uno entiende obsesión filológica y repetición mecánica de las mismas categorías sin "desarrollarlas" de acuerdo con nuevos contextos, está claro que toda intervención intelectual que merezca tal nombre será "heterodoxa".

Por lo tanto, sumerjámonos totalmente en un juego heterodoxo. Judith Butler está esencialmente preocupada por la cuestión de si el "sujeto barrado" de Lacan impone o no límites estructurales a los movimientos estratégicos que una lógica hegemónica requiere. El núcleo de su escepticismo acerca de la potencial utilidad de un enfoque lacaniano para la política está prolijamente establecido: "¿Puede reconciliarse el recurso ahistórico de la barra lacaniana con la cuestión estratégica que plantea la hegemonía o se presenta como una limitación casi trascendental a toda posible constitución del sujeto y, por lo tanto, indiferente a la política?" (pregunta 1). Ahora bien, en alguna medida, Žižek insinúa lo que sería mi propia respuesta a la pregunta de Butler cuando se refiere a lo Real de Lacan como "su límite [de lo simbólico] inherente completamente no sustancial, punto de falla, que mantiene la brecha misma entre la realidad y su simbolización y, de ese modo, pone en movimiento el proceso contingente de historicidad-simbolización?" (pregunta 1).

Analicemos el tema detenidamente. ¿Qué implica la construcción de una categoría casi trascendental como 1) "una limitación a toda constitución posible del sujeto" y 2) una limitación "indiferente a la política"? En mi opinión, implica la introducción de dos requisitos contradictorios porque "limitación" parece implicar que se excluyen algunas identidades políticas como resultado del límite casi trascendental. Sin embargo, si lo que resulta de este último es una indiferencia hacia la política, uno podría aparentemente concluir que el límite no es en realidad ningún límite y, como corolario, que la única manera de superar tal indiferencia sería con algún tipo de fundamentación trascendental *positiva*, que es precisamente lo que el primer requisito estaba intentando debilitar. Para salir de este callejón sin salida, uno debería tal vez hacerse un pregunta diferente: *¿Una barra cuya función consiste en mostrar la eventual imposibilidad de una representación plena es un límite a lo que puede ser representado o, por el contrario, extiende la relación de representación (como una representación fallida, por supuesto) más allá de toda limitación? Si este fuera el caso, abriría el camino hacia un historicismo más radical que nada que pueda fundarse o bien en un sistema de categorías trascendentales positivas o bien en una apelación a un "concreto" que vive en la ignorancia de sus propias condiciones de posibilidad.* La hegemonía requiere, como hemos visto, una generalización de las relaciones de representación, pero de modo tal que el proceso de representación mismo crea retroactivamente el ente que debe ser representado. La no transparencia del representante respecto del representado, la autonomía irreducible del significante *frente* al significado, es la condición de hegemonía que estructura lo social desde su misma base y no es la expresión epifenomenal de un significado trascendental que sometería al significante a sus propios movimientos predeterminados. Esta "liberación" del significante *frente* al significado –la precondición misma de hegemonía– es lo que la barra lacaniana intenta expresar. El otro lado de la moneda, la imposición contingente de límites o fijaciones parciales –sin los cuales estaríamos viviendo en un universo psicótico– es lo que introduce la noción de *point de capiton.*[17]

La representación de lo no representable constituye los términos de la paradoja dentro de la cual se construye la hegemonía –o en los términos que usáramos anteriormente, estamos tratando con un objeto que es al mismo tiempo imposible y necesario–. Esto no está lejos del terreno de la noción

[17] Para una clara y rigurosa discusión de las diversas dimensiones de este tema, véase Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, Londres, Routledge, 1999.

lacaniana de un "real" que resiste la simbolización. En este punto, sin embargo, Butler hace una objeción: "sostener que lo real resiste la simbolización es incluso simbolizar lo real como un tipo de resistencia. El primer postulado (lo real resiste la simbolización) sólo puede ser verdad si el último postulado (lo real resiste la simbolización es una simbolización) es correcto, pero si lo segundo es correcto lo primero es necesariamente falso".[18]

Butler presenta su argumento en términos de la paradoja de Russell ("la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas, ¿es miembro de sí misma?", etc.), pero la misma forma en que ella la formula evoca, con bastante facilidad, la crítica idealista estándar de "la cosa en sí" de Kant (si las categorías se aplican sólo a los fenómenos, no puedo decir que la cosa sea la *causa* externa de mis sensaciones, que *exista*, etcétera). Ahora bien, si su planteo fuera de este último tipo, ella estaría preconizando la representabilidad *total*, la pura transparencia del pensamiento respecto de sí mismo, y en ese caso la irrepresentabilidad podría sólo ser concebida como una total falta de conciencia –pero admitir aun la *posibilidad* de existencia de algo de lo que no tenemos *esencialmente* conciencia (o sea, ni siquiera potencialmente mediada por el pensamiento) rompería el vínculo entre representabilidad y realidad–. Como dice Hegel en la *Enciclopedia*:

> Sólo cuando percibimos que el contenido, lo particular, no es auto subsistente sino que se deriva de alguna otra cosa, se verá su finitud y falsedad bajo la luz apropiada. [...] El único contenido que se puede sostener como la verdad es un contenido no mediado con otra cosa, no limitado por otras cosas: o, para decirlo en otras palabras, es uno no mediado por sí mismo, donde coinciden la mediación y la inmediata referencia a sí. [...] El pensamiento abstracto (la forma científica utilizada por la metafísica "reflexiva") y la intuición abstracta (la forma utilizada por el conocimiento inmediato) son una y la misma cosa.[19]

Pero quizás Butler no está defendiendo la representabilidad total, aunque es difícil ver cómo la negación de un "no representable" dentro del campo de la representación puede conducir a una lectura diferente. Tal vez lo que Butler intenta señalar no sea una contradicción *stricto sensu* sino una paradoja, y en ese

[18] Judith Butler, *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 207.

[19] *The Logic of Hegel*, trad. de *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences* por W. Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1892, p. 136.

caso se estaría refiriendo a una *aporía* del pensamiento, y estaríamos realmente confrontados con los términos del dilema de Russell. La pregunta aquí sería: ¿qué podemos hacer cuando nos enfrentamos con un espacio discursivo organizado alrededor de aporías lógicamente insolubles? Podemos hacer varias cosas, pero hay una que quiero destacar especialmente, dada su centralidad para lo que debo decir más adelante: podemos iniciar un movimiento tropológico (retórico) entre las categorías que establecen los términos de la aporía. Consideremos, por ejemplo, el análisis que hace Paul de Man del papel del "cero" en "Pascal's Allegory of Persuasion".[20] Pascal se enfrentó con la objeción a su principio de infinita pequeñez: que, si se debía mantener el postulado de homogeneidad entre espacio y número, sería posible pensar en una extensión compuesta por partes que no están extendidas, dado que tenemos números hechos de unidades que están desprovistas de número (el uno). La respuesta de Pascal consistió en dos movimientos: por un lado, trató de disociar el orden del número del orden del espacio –demostrando que si el *uno* no es, estrictamente hablando, un número, dado que está libre de pluralidad, aún pertenece al orden del número porque, a través de una reiterada multiplicación, todos los otros números se obtienen del uno, están hechos de unidades que incluyen al *uno*–. Sin embargo, por el otro lado, para mantener la homología entre número, tiempo y movimiento, se deberá encontrar el equivalente de "instante" o *stasis* en el orden del número. Pascal lo encuentra en el "cero". Ahora bien, a diferencia del *uno*, el cero es radicalmente heterogéneo respecto del orden del número y, sin embargo, crucial si es que va a existir un orden del número. En palabras de De Man: "No puede haber *uno* sin cero, pero el cero siempre aparece bajo la forma de un *uno*, de un algo [*(some)thing*]. El nombre es el tropo del cero. El cero es *siempre* denominado un uno, pese a que el cero es, en realidad, sin nombre, *innommable*".[21] Por lo tanto, tenemos una situación en la que 1) no se puede constituir una totalidad sistémica sin apelar a algo radicalmente heterogéneo respecto de lo que es representable dentro de ella; 2) este algo debe, de todos modos, ser representado de alguna manera si es que efectivamente va a haber un sistema; 3) como esto, no obstante, va a ser la representación de algo que *no* es representable dentro del sistema –más aun: la representación de la imposibilidad radical de

[20] Paul de Man, "Pascal's Allegory of Persuasion", en: *Aesthetic Ideology*, Minneápolis y Londres, University of Minnesota Press, 1996, pp. 51-69.

[21] Ibíd., p. 59.

representar esta última–, esa representación puede llevarse a cabo únicamente a través de una sustitución tropológica.

Éste es el punto que en realidad le está faltando al argumento de Butler: si la representación de lo Real fuese una representación de algo enteramente *fuera* de lo simbólico, esta representación de lo irrepresentable *como irrepresentable* equivaldría en verdad a una inclusión plena –por ejemplo, la forma en que Hegel pudo incluir lo "contingente" dentro de su sistema lógico–. Pero si lo que es representado es un límite *interno* del proceso de representación como tal, la relación entre internalidad y externalidad está subvertida: lo Real se transforma en un nombre para la falla misma de lo Simbólico para conseguir su propia plenitud. Lo Real sería, en ese sentido, un efecto retroactivo de la falla de lo Simbólico. Su nombre sería tanto el nombre de un lugar vacío como el intento de llenarlo a través de la denominación misma de aquello que, en palabras de De Man, es sin nombre, *innommable*. Esto quiere decir que la presencia de ese nombre dentro del sistema tiene el estatus de un *tropos* suturante. Bruce Fink ha señalado que hay, en Lacan, "dos diferentes órdenes de lo real: 1) un real antes de la letra, o sea, un real presimbólico que, en el análisis final, no es sino nuestra propia hipótesis (R1), y 2) un real después de la letra, que está caracterizado por *impasses* e imposibilidades debido a las relaciones entre elementos del mismo orden simbólico (R2), o sea, que es generado por lo simbólico".[22]

Así es que podemos comenzar a ver en qué forma la operación hegemónica incluye tanto la presencia de un Real que subvierte la significación como la representación de ese Real a través de una sustitución tropológica. La barra en la relación $\frac{S}{s}$ es precondición misma de una primacía del significante sin la cual los desplazamientos hegemónicos serían inconcebibles. Sin embargo, hay dos aspectos concomitantes que quiero destacar porque son de capital importancia para la comprensión del funcionamiento de la lógica hegemónica. El primero se refiere a la ruptura del isomorfismo postulado por Saussure entre el orden del significante y el orden del significado. Muy pronto se tuvo conciencia de que tal isomorfismo conducía a una contradicción con el principio de que el lenguaje es forma, y no sustancia, que era la piedra angular de la lingüística de Saussure. Porque si hay isomorfismo total entre el orden del significante y el orden del significado, es imposible distinguir uno del otro en términos puramente formales, de modo que las únicas alternati-

[22] Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 27.

vas son o bien mantener un formalismo estricto que necesariamente conduciría al colapso de la distinción entre significante y significado (y a la disolución de la categoría de signo) o bien contrabandear –de modo inconsistente– las sustancias (fónicas y conceptuales) en el análisis lingüístico. Fue en este punto que Hjemslev y la Escuela de Copenhague rompieron con el principio del isomorfismo y construyeron la diferencia entre los dos órdenes –significante y significado– en términos puramente formales, verificando un avance decisivo. Ahora bien, este cambio es crucial desde una perspectiva psicoanalítica, pues permite que la exploración del inconsciente se separe de la búsqueda de un sentido último. En palabras de Lacan, el proceso psicoanalítico se ocupa no del *sentido* sino de la *verdad*. Para mencionar tan sólo un ejemplo que tomo de Fink: "el hombre de las ratas" de Freud construye, a través de "puentes verbales", un "complejo de las ratas", en parte a través de asociaciones con sentido –por ejemplo, rata = pene, pues las ratas diseminan enfermedades como la sífilis y otras–, pero en parte también a través de asociaciones puramente verbales que no tienen nada que ver con el sentido –"*Raten* significa cuotas, y lleva a la ecuación ratas y florines; *Spielratte* significa jugador, y el padre del hombre de las ratas, por una deuda de juego, queda inmerso en el complejo de las ratas"–.[23] La importancia de esta disociación entre sentido y verdad para el análisis hegemónico es lo que nos permite romper con la dependencia del significado, a la cual de otro modo nos hubiera confinado una concepción racionalista de la política. Lo crucial aquí es no concebir al proceso hegemónico como uno en el que los lugares vacíos en la estructura serían simplemente llenados por fuerzas hegemónicas preconstituidas.[24] Hay un proceso de contaminación de los significantes vacíos por las particularidades llevado a cabo por las suturas hegemónicas, pero éste es un proceso de contaminación *mutua*; opera en ambas direcciones. Por esa razón, ella conduce a una autonomización del significante que es decisiva para la comprensión de la eficacia política de ciertos signos. Para dar sólo un ejemplo: sin esa autonomización sería imposible entender las erupciones de xenofobia de los últimos diez años en la ex Yugoslavia.

Esto me lleva, no obstante, a destacar un segundo punto que en alguna medida va en dirección opuesta al primero. En los círculos lacanianos, hubo determinadas formas de argumentación que tendían a enfatizar lo que se ha

[23] Bruce Fink, ob. cit., p. 22.

[24] Esta tendencia se puede encontrar en gran parte de la bibliografía sobre Gramsci.

llamado la "materialidad del significante". Ahora bien, si por "materialidad" entendemos la barra que rompe la transparencia del proceso de significación (el isomorfismo al cual hicimos referencia anteriormente), esta noción sería inobjetable. Pero lo que es importante es no confundir la "materialidad" concebida en este sentido con la sustancia fónica como tal, porque en ese caso estaríamos reintroduciendo la sustancia en el análisis y volveríamos a caer en la posición incoherente de Saussure de la que hablábamos antes.[25] Como se ha sostenido últimamente, se debería reivindicar la primacía del significante pero haciendo la salvedad de que significantes, significados y signos deberían todos ser concebidos como significantes.[26] Volviendo al ejemplo del "complejo de las ratas": el hecho de que la asociación de "rata" con "pene" implique un pasaje a través del significado, mientras que la asociación con "cuota" se lleva a cabo a través de un puente simplemente verbal, constituye una distinción perfectamente secundaria: en ambos casos hay un desplazamiento de significación determinado por un sistema de posiciones estructurales en el que cada elemento (conceptual o fónico) funciona como un significante, es decir que adquiere su valor sólo a través de su referencia a todo el sistema de significantes dentro del cual está inscrito. Este punto es muy importante para el análisis político, dado que algunos intentos racionalistas de "domesticar" la teoría de la hegemonía aseveran que es un residuo que queda *en el nivel del significado* el que provee un punto necesario de anclaje a lo que de otro modo sería un flujo sin límites, incapaz de significar nada. El problema, sin embargo, no se plantea en realidad en esos términos. Hay, por cierto, un papel de anclaje que juegan ciertos elementos discursivos privilegiados –esto es lo que la noción de *point de capiton* o "significante amo" implica–, pero esta función de anclaje no consiste en un último residuo de sustancia conceptual que persistiría a través de todos los procesos de variación discursiva. Para dar un ejemplo: el hecho de que en algunos contextos políticos –Sudáfrica, por ejemplo– "negro" puede funcionar como un "significante amo" que organiza todo un conjunto de posiciones discursivas no significa que "negro" tenga un significado básico independiente de toda articulación discursiva. En todo caso,

[25] Es necesario decir que la posición de Lacan con respecto a esta cuestión es algo ambivalente y fluctuante.

[26] Esto está convincentemente explicado por Jason Glynos en un trabajo no publicado, "Of Signifiers, Signifieds and Remainders of Particularity: from Signifying Dissemination to Real Fixity", presentado en el Seminario sobre Ideología y Análisis del Discurso de la Universidad de Essex el 25 de febrero de 1998.

funciona como un significante puro en el sentido de que su función de significado dependería de su posición dentro de una cadena de significante –una posición que estará determinada en parte por asociaciones "por el sentido" (como en el caso de "rata"y "pene") y en parte mediante puentes verbales en el sentido de Freud. El conjunto relativamente estable de todas estas posiciones es lo que constituye una "formación hegemónica". De modo que por "materialidad del significante" entenderemos no la sustancia fónica como tal sino la incapacidad de *cualquier* elemento lingüístico –sea fónico o conceptual– de referirse *directamente* a un significado. Esto significa la prioridad del valor sobre la significación y lo que Lacan llamó el permanente deslizamiento del significado bajo el significante.

El punto final que hace posible un intercambio fructífero entre la teoría lacaniana y el enfoque hegemónico de la política es que, en ambos casos, cualquier forma de no fijación, el desplazamiento trópico y similares, está organizada alrededor de una falta original que, a la vez que impone una tarea extra a todos los procesos de representación –ellos deben representar no únicamente un determinado contenido óntico sino también el principio de representabilidad como tal–, también abre, en la medida en que esa tarea dual no puede sino finalmente fracasar en su intento de sutura, el camino a una serie indefinida de sustituciones que son el fundamento mismo de un historicismo radical. Los ejemplos que elige Žižek en sus preguntas son muy relevantes para ilustrar este punto. Si la repetición se torna posible/imposible por una falta primordial, ningún contenido óntico puede en última instancia monopolizar la función ontológica de representar la representabilidad como tal (del mismo modo que, como he intentado mostrar,[27] la función de *ordenar* en Hobbes no puede ser el privilegio especial de ningún *orden social concreto*; no es atributo de una sociedad *buena*, como en Platón, sino una dimensión ontológica cuya conexión con formaciones ónticas particulares es, por su propia naturaleza, contingente). Por lo tanto, no hay posibilidad de "reinscribir el proceso de repetición en la lógica metafísica de identidad". Por la misma razón, el sujeto barrado, que evita que el proceso de interpelación encadene completamente al "individuo" a una posición de sujeto, introduce un área de indeterminación que, entre otras cosas, posibilita las representaciones [*perfomances*] paródicas de Butler. Lo mismo se puede decir del estatus de la diferencia sexual, el cual

[27] Véase Ernesto Laclau, "Subject of Politics. Politics of the Subject", en: *Emancipation(s)*, ob. cit., pp. 47-65.

–como lo muestra Žižek convincentemente– está vinculado no a algunos roles sexuales en particular sino a un núcleo verdadero/imposible que puede entrar al campo de la representación solamente a través de desplazamientos/encarnaciones tropológicas.[28] (En términos de la teoría de la hegemonía, esto presenta una estricta homología con la noción de "antagonismo" como un núcleo real que evita el cierre del orden simbólico. Como hemos sostenido en repetidas ocasiones, los antagonismos no son relaciones objetivas sino el punto donde se muestra el límite de toda objetividad. Algo al menos comparable tenemos en lo que dice Lacan cuando afirma que la relación sexual no existe.) Por último, quiero agregar que estoy totalmente de acuerdo con Žižek en que la noción de "falo" en Lacan no tiene necesariamente implicaciones falogocéntricas. "Falo" como significante del deseo ha sido en buena medida reemplazado en los últimos cursos de Lacan por el *objet petit a*, y esto hace posible, con mayor claridad aun, el estudio de todos sus efectos sobre la estructuración del campo de la representación.

Querría terminar este capítulo refiriéndome a la pregunta de Butler con respecto a la relación entre política y psicoanálisis. Permítaseme simplemente decir que una intervención teórica, cuando realmente marca una diferencia, nunca se restringe al campo de su formulación inicial. Siempre produce algún tipo de reestructuración del horizonte ontológico dentro del cual se ha movido el conocimiento hasta ese momento. Para mencionar alguno de los ejemplos a los que Althusser era afecto, podemos decir que detrás de la filosofía platónica está la matemática griega; detrás de los racionalismos del siglo XVII, la matematización de la naturaleza de Galileo, y detrás de las teorías de Kant, la física de Newton. De modo similar, podemos decir que todavía estamos viviendo en el siglo de Freud, y me animaría a afirmar que buena parte de lo que ha sido fructífero e innovador en la filosofía contemporánea es, en gran medida, el intento de extraer las consecuencias del descubrimiento freudiano del inconsciente. Pero esta transformación no debe ser concebida como la incorporación de un nuevo *campo regional* para el análisis filosófico, sino más bien como la apertura de un nuevo horizonte trascendental dentro del cual se debe repensar todo el campo de la objetividad, como una ampliación, en el nivel ontológico, del tipo de relaciones entre objetos que pueden ser pensados. ¿Qué implica, por ejemplo, afirmar que un objeto es imposible y al mismo tiempo necesario? ¿Qué efectos tendría un objeto de ese tipo en la restructu-

[28] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, ob. cit., cap. 6.

ración de todo el campo de la representación? Vista desde esta perspectiva, la teoría lacaniana debería considerarse como una radicalización y profundización de lo que estaba *in nuce* contenido en el descubrimiento de Freud. Pero, mirado desde ese ángulo, el psicoanálisis no está solo; es el epicentro de una transformación más amplia que abarca todo el pensamiento contemporáneo. Es a este aspecto de nuestra discusión al que quiero pasar ahora.

IV. Objetividad y retórica

En su trabajo, Žižek trata, repetida y firmemente, de presentar la imagen de un Lacan enteramente fuera del campo de un posestructuralismo que él identifica fundamentalmente con la deconstrucción. La frontera entre las dos tradiciones se mueve, para él, alrededor de la defensa lacaniana del *cogito*. ¿Cuán válida es su tesis? En su último libro,[29] trabajo que admiro profundamente, Žižek comienza por afirmar que un "fantasma está rondando por la academia occidental", el cual no es otro que el "fantasma del sujeto cartesiano".[30] Nos quedamos, sin embargo, algo perplejos, luego de este espectacular comienzo de lo que se anuncia como un manifiesto cartesiano, cuando leemos en la página siguiente que "el punto, por supuesto, no es volver al *cogito* bajo la forma en que esa noción dominó el pensamiento moderno (el sujeto pensante autotransparente), sino sacar a la luz su olvidado lado opuesto, el excesivo, no reconocido núcleo del *cogito*, que está lejos de constituir la imagen tranquilizante del yo [*Self*] transparente".[31] Pues bien, hay que reconocer que ésta es un forma *muy* peculiar de ser cartesiano. Es como llamarse a sí mismo un platónico a ultranza y rechazar la teoría de las formas; o proclamarse *urbi et orbi* como kantiano, con la única salvedad de que uno niega que las categorías sean condiciones trascendentales del entendimiento. Es evidente que si Descartes hubiera aceptado el lado oculto al que se refiere Žižek, habría considerado que su proyecto intelectual había fracasado irremediablemente. Y también está claro para mí que uno no puede relacionar a Lacan con filósofos como Hegel o Descartes, en la forma en que lo hace Žižek, sin vaciarlos de lo que constituye el núcleo de sus proyectos teóricos.

[29] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, ob. cit.
[30] Ibíd., p. 1.
[31] Ibíd., p. 2.

Por lo tanto, quisiera presentar una perspectiva diferente en lo que concierne a la saga de la trayectoria intelectual del siglo XX. Los principales aspectos serían los siguientes. El siglo comenzó con tres ilusiones de inmediatez, de la posibilidad de un acceso inmediato a las "cosas mismas". Estas ilusiones fueron el referente, el fenómeno y el signo, y fueron el punto de partida de las tres tradiciones de la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. A partir de ese momento, la historia de estas tres tradiciones ha sido notablemente similar: en algún momento, en las tres, la ilusión de inmediatez se desintegra y da paso a una u otra forma de pensamiento en el que la mediación discursiva se hace primaria y constitutiva. Esto es lo que le sucede a la filosofía analítica después de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, a la fenomenología después de la analítica existencial de Heidegger y al estructuralismo después de la crítica postestructuralista del signo. (Y, yo afirmaría, al marxismo después de Gramsci.) Dentro de este marco histórico, resulta claro para mí que uno de los momentos más importantes en la crítica de la transparencia del signo lingüístico se encuentra en las *lingüisterías* de Lacan, en su noción de primacía del significante a la que hicimos referencia antes. Por lo tanto, Lacan es, para mí, no sólo un posestructuralista, sino que representa, además, uno de los dos momentos cruciales en la emergencia de un terreno teórico posestructuralista. El otro es, por supuesto, la deconstrucción que para mí extiende el campo de las casi infraestructuras indecidibles[32] y, como resultado, amplía el área de lo que para Lacan son las "fallas en el orden simbólico"[33] –en un estilo más riguroso, en algunos sentidos, que cualquier otra cosa que se pueda encontrar en el lacanianismo–.

La forma que estoy proponiendo de establecer la ruptura dominante que gobierna la emergencia de un pensamiento que podemos apropiadamente llamar "contemporáneo" es sin duda muy diferente a la sugerida por Žižek y explica las divergencias parciales de nuestras lealtades intelectuales. Esto no significa, sin embargo, que yo rechace *in toto* el criterio que usa Žižek para marcar sus fronteras intelectuales. El criterio es válido, pero yo no afirmaría que uno puede establecer, sobre esta base, una frontera *dominante* en la forma que lo hace Žižek. La frontera de Žižek queda establecida al confirmar la

[32] Véase la sistematización de las "infraestructuras" de Derrida presentada por Rodolphe Gasché en *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1986, segunda parte.

[33] Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, ob. cit., pp. 30-31.

necesidad –en teoría lacaniana– de un objeto que es simultáneamente *imposible* y *necesario*. La deducción de su posibilidad a partir de su necesidad –el no reconocimiento de su reverso, obsceno, para usar las palabras de Žižek– sería la limitación interna de la lógica de transparencia de la modernidad; mientras que la posición opuesta, la negación de su necesidad a partir de su imposibilidad, sería el estigma de la posmodernidad y el posestructuralismo (una asimilación algo forzada, por cuanto sería difícil incluir en ella a Derrida). Ahora bien, con la necesidad de reivindicar la presencia de ambos lados –necesidad e imposibilidad–, muy difícilmente podría yo estar en desacuerdo, dado que es la piedra angular de mi propio enfoque de la lógica hegemónica –el cual no rechaza de plano las categorías de la teoría política clásica como "soberanía", "representación", "interés" y similares, sino que las concibe como objetos *presupuestos* por la lógica articulatoria hegemónica, pero que no son alcanzables, en última instancia, por parte de ella–. Soy gramsciano, no baudrillardiano.

– Esta doble condición de necesidad e imposibilidad hace posible, entre otras cosas, tres intentos: 1) comprender la lógica por la cual cada una de las dos dimensiones subvierte la otra; 2) explorar la productividad política de esta subversión mutua –o sea, qué es lo que ella hace posible entender del funcionamiento de nuestras sociedades que vaya más allá de lo que se podría alcanzar mediante la unilateralización de cualquiera de los dos polos–; 3) investigar la genealogía de esa lógica indecidible, la forma en que ella estaba *ya* subvirtiendo los textos centrales de nuestra tradición política y filosófica. Una intertextualidad siempre abierta es el terreno finalmente indecidible en el que opera la lógica hegemónica. Žižek, sin embargo, construye su discurso a través de una estrategia intelectual diferente: privilegia el momento de necesidad, y sobre esa base construye una genealogía que ubica a Lacan dentro de la tradición racionalista del Iluminismo, debilitando así sus vínculos con toda la revolución intelectual del siglo XX, al cual él en realidad pertenece. Sin embargo, como el momento de imposibilidad está realmente operando en los textos lacanianos –y Žižek sería el último en negarlo–, él ha "lacanizado" la tradición de la modernidad, muy visiblemente en el caso de Hegel,[34] de una forma que

[34] Seamos precisos. El trabajo de Žižek sobre los textos de Hegel es siempre agudo y merece ser tenido en cuenta. Como dije antes, mi desacuerdo comienza sólo cuando él concibe sus propios descubrimientos como la única lógica que da forma al proyecto intelectual de Hegel, sin darse cuenta de que el panlogicismo es parte central de aquél, y limita los efectos de las posiciones retóricas que Žižek está señalando.

considero muy poco legítima. En lugar de explorar la lógica de aquello que se deriva de la relación necesidad/imposibilidad, nos encontramos frente a una decisión –en mi opinión– arbitraria de privilegiar un polo de esa dicotomía, en tanto que los efectos del otro están severamente limitados desde el comienzo por ese privilegio inicial. Esto no deja de tener algunas consecuencias para el discurso de Žižek con respecto a la política, como veremos más adelante. Para ser complaciente por una vez con uno de esos chistes a los que Žižek es tan afecto, yo diría que soy un bígamo intelectual que trata de explotar esa ambigüedad recurriendo a sus mejores posibilidades estratégicas, mientras Žižek es un estricto monógamo (lacaniano) en teoría, que, no obstante, hace todo tipo de concesiones prácticas –este es su reverso, obsceno– a su nunca públicamente reconocida amante (la deconstrucción).

Con esta conclusión en mente, podemos ahora pasar a algunos temas más generales que hacen al conocimiento social. Nos referiremos, primero, a la cuestión del estatus de lo trascendental. Yo diría que la dimensión trascendental es inevitable pero que la trascendentalidad, en el sentido amplio del término, es imposible (esa es la razón por la que podemos hablar de casi trascendentales).[35] ¿Por qué esta imposibilidad? Porque la trascendentalidad plena requeriría, para comenzar, una prolija frontera demarcatoria con lo empírico, lo cual no es asequible. No hay objeto sin condiciones de posibilidad que lo trasciendan (éste es el horizonte trascendental inevitable), pero como este horizonte consiste en infraestructuras indecidibles –iteración, suplementariedad, re-marca, y similares– el momento empírico de la decisión está en una compleja relación de internalidad/externalidad con el horizonte trascendental. La categoría de "diferencia" ha atravesado un considerable proceso de inflación en el pensamiento contemporáneo; sin embargo, de sus muchos usos, hay uno que yo considero particularmente fructífero: el que la ve como aquello que cierra una estructura mientras permanece absolutamente heterogéneo *frente* a ella. Esta es la razón por la que mi respuesta a la pregunta de Butler referida a la unicidad o pluralidad de "la lógica metafísica de identidad" sería que, independientemente de sus muchas variaciones, en todas ellas queda un núcleo duro de sentido, que es la negación del carácter constitutivo de la diferencia, la afirmación de la posibilidad de un cierre de la estructura a través de sus propios recursos internos.

[35] Véase Rodolphe Gasché, *The Tain in the Mirror*, ob. cit.

Ahora podemos pasar a las diversas preguntas de Butler referidas a las lógicas sociales y su relación con las prácticas sociales. En primer lugar, ¿qué es una lógica social? No estamos hablando, por supuesto, acerca de la lógica formal, ni siquiera de una lógica dialéctica general, sino acerca de la noción que está implícita en expresiones tales como "la lógica del parentesco", "la lógica del mercado" y otras similares. Yo la caracterizaría como un sistema rarificado de objetos, como una "gramática" o un grupo de reglas que hace que algunas combinaciones y sustituciones resulten posibles y que excluye otras. Es lo que, en nuestro trabajo, hemos denominado "discurso",[36] lo que en general coincide con lo que en la teoría lacaniana se llama "simbólico". Ahora bien, si lo simbólico fuera todo lo que existe en la vida social, las lógicas sociales y las prácticas sociales estarían exactamente superpuestas. Pero sabemos que en las prácticas sociales hay algo más que la puesta en acto de lo simbólico a través de actuaciones [*performances*] institucionalizadas. Allí es donde reside, en nuestro análisis, el momento de antagonismo, el que –como señaláramos antes– no es parte de la objetividad social sino el límite que la objetividad (lo simbólico) encuentra para constituirse. Si bien nuestro análisis del antagonismo no se deriva de la teoría lacaniana, puede superponerse en gran medida con la noción de Lacan de lo Real como un núcleo básico que resiste la simbolización, como Žižek lo percibió muy tempranamente en su análisis de *Hegemonía y estrategia socialista* publicado en 1985, casi inmediatamente después de la publicación de nuestro libro.[37]

Esta subversión de lo Simbólico por lo Real debe llevarse a cabo, sin embargo, con las únicas materias primas disponibles: las diferentes posiciones estructurales que conforman el espacio simbólico. Este sistema de posiciones estructurales (o distinciones) tiene, como cualquier otra estructura lingüística, sólo dos propiedades: sus relaciones de combinación y sustitución, lo que en términos estrictamente lingüísticos serían las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas. En términos de un análisis social más amplio, estas corresponderían a la distinción que hemos establecido entre lógicas de diferencia (de institucionalización de diferenciales) y lógicas de equivalencia (que cons-

[36] Véase Ernesto Laclau, anotación sobre "Discurso" en *A Companion to Contemporary Political Philophy*, comp. por Robert A. Goodin y Philip Pettit, Oxford, Basil Blackwell, 1993, pp. 431-437.

[37] Slavoj Žižek, "La Société n'existe pas", en: *L'Ane, magazine du champ Freudien*, núm. 17, 1986: 33.

truyen antogonismos sobre la base de la dicotomización del espacio social por vía de sustituciones).

¿Qué sucede cuando nos movemos del lado puramente lingüístico de las prácticas sociales a la dimensión performativa en la que Butler está especialmente interesada? Cuando efectuamos este movimiento no estamos, estrictamente hablando, fuera de lo lingüístico porque si –como afirmamos antes– el lenguaje es forma, no sustancia, el hecho de que tratemos con palabras en un caso y con acciones en el otro es algo perfectamente compatible con el campo de una gramática unificada en la medida en que se mantenga estrictamente el principio de diferencialidad. Pero la dimensión performativa ayuda a hacer más visible un aspecto de toda acción significativa que una noción puramente logicista del lenguaje habría mantenido de otro modo en la oscuridad: es un hecho que la puesta en práctica de una regla estricta a través de una actuación [*performance*] institucionalizada es en última instancia imposible. La aplicación de una regla implica desde el comienzo su propia subversión. Pensemos en la noción de iteración en Derrida: algo, para ser repetible, debe ser diferente de sí mismo. O la concepción de Wittgenstein con respecto a la aplicación de una regla: necesito una segunda regla para saber cómo aplicar la primera, una tercera para saber cómo aplicar la segunda, y así sucesivamente... de modo que la única conclusión posible es que la instancia de aplicación es interna a la regla misma y constantemente desplaza a esta última. La importancia de esta noción de una continuidad que opera a través de discontinuidades parciales es obvia para la teoría de la hegemonía.

Pero esta reflexión hace completamente visible una de las contribuciones potencialmente más originales de Butler a la teoría sociológica: su noción de "actuación [*performance*] paródica". Butler ha aplicado su noción sólo a ejemplos muy precisos y no ha ido lo suficientemente lejos en la dirección de universalizar su propia noción, pero una lectura optimista de sus textos me hace pensar que su generalización, si es plenamente desarrollada, puede decirnos algo realmente importante en lo concerniente a la estructuración de la vida social. Mi argumento sería el siguiente: si una actuación [*performance*] paródica implica la creación de una distancia entre la acción que está siendo realizada y la regla que está siendo puesta en práctica, y si la instancia de aplicación de la regla es interna a la regla misma, la parodia es constitutiva de toda acción social. Por supuesto, la palabra "parodia" tiene un lado jocoso, pero eso no es esencial. Uno puede pensar en parodias muy trágicas de dimensiones universales, como la de griegos y romanos actuada en el curso de la Revolución

Francesa. De hecho, *toda* acción política –una huelga, un discurso durante una elección, la reivindicación de sus derechos por parte de un grupo oprimido– tiene un componente paródico, en tanto un cierto significado que estaba fijado dentro del horizonte de un conjunto de prácticas institucionalizadas es desplazado hacia nuevos usos que subvierten su literalidad. Este movimiento es *tropológico* por cuanto el desplazamiento no está gobernado por una lógica necesaria dictada por lo que está siendo desplazado, y *catacrético* por cuanto los entes constituidos a través del desplazamiento no tienen ningún significado literal fuera de los mismos desplazamientos de los cuales emergen. Ésta es la razón por la que prefiero hablar no de *parodia* sino de lo social organizado como un espacio retórico; no solamente porque de esa forma podemos evitar un malentendido basado en las connotaciones jocosas del término parodia, sino también porque este último restringe indebidamente los *tropoi* que podrían ser constitutivos de las identidades sociales.

Yo diría que el espacio de ese movimiento tropológico que subvierte el orden simbólico es el lugar de emergencia del Sujeto. En *New Reflections on the Revolution of Our Time*,[38] he sostenido que el Sujeto es la distancia entre lo indecidible de la estructura y la decisión. Si lo que emerge del desplazamiento tropológico estuviera preanunciado por lo que está siendo desplazado –o si la lógica del desplazamiento estuviera gobernada por una norma a priori especificable–, la dimensión tropológica no podría ser constitutiva de lo social (sería simplemente un adorno de la expresión –como en la retórica antigua– fácilmente sustituible por una formulación literal). Si, por el contrario, el movimiento tropológico es esencialmente catacrético, él es constitutivo y el momento de la decisión no reconoce un principio de fundamentación externo a sí mismo. Como dice Kierkegaard, citado por Derrida: "el momento de la decisión es el momento de locura". Y como yo agregaría (lo que no haría Derrida): ése es el momento del sujeto antes de la subjetivación.

Este punto es crucial porque nos muestra la distinción básica sobre la cual, creo, se funda todo el análisis político y finalmente social. Si tomamos la concepción de decisión en los términos recientemente presentados, toda decisión está internamente escindida: es, por un lado, *esa* decisión (un contenido óntico preciso), pero, por otro lado, es *una* decisión (tiene la función ontológica de proveer un cierto cierre a lo que estaba estructuralmente abierto). El

[38] Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres y Nueva York, Verso, 1990, pp. 60-68.

punto crucial es que el contenido óntico no puede derivarse de la función ontológica, y entonces el primero será sólo una encarnación transitoria de la última. La plenitud de la sociedad es un objeto imposible que sucesivos contenidos contingentes tratan de personificar a través de desplazamientos catacréticos. Esto es exactamente lo que significa hegemonía. Y es también la fuente de cualquier libertad que pueda existir en la sociedad, la cual no sería posible si la "plenitud" de la sociedad hubiese alcanzado su "verdadera" forma óntica –la buena sociedad, como en Platón– y el movimiento tropológico hubiera sido reemplazado por una literalidad a ultranza.[39]

Éste es el momento de introducir una breve observación sobre la ética. Muchas veces me he enfrentado con una u otra versión de la siguiente cuestión: si la hegemonía implica una decisión que se toma en un terreno radicalmente contingente, ¿cuáles son los fundamentos para decidirse por un camino o por el otro? Žižek, por ejemplo, hace la siguiente observación: "la noción de hegemonía de Laclau describe el mecanismo universal del 'cemento' de la ideología que liga y une todo cuerpo social, una noción que puede analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal; no obstante, por otro lado, Laclau propugna una opción política determinada: la 'democracia radical'".[40] Pienso que esta objeción no es válida. Se basa en una distinción estricta entre lo descriptivo y lo normativo que deriva, en última instancia, de la separación kantiana entre Razón pura y práctica. Pero ésta es, precisamente, una distinción que debería ser erosionada: no existe tal separación estricta entre el hecho y el valor. Una actividad

[39] Es precisamente porque aprecio mucho las potencialidades de la noción de "actuaciones [*performances*] paródicas" para una teoría de la hegemonía que algunas de las preguntas de Butler me dejan algo perplejo. Ella pregunta: "Si la diferencia sexual es 'real' en el sentido lacaniano, ¿significa que no tiene ningún lugar en las luchas hegemónicas?". Yo diría que exactamente *porque* la diferencia sexual es real y no simbólica, porque no está necesariamente vinculada a ningún modelo a priori de posiciones simbólicas, es que el camino está abierto para el tipo de variación historicista que Butler sostiene y que hace posible un juego hegemónico. Lo mismo sucede con las otras preguntas de Butler: "Una lógica que invariablemente resulta en aporías, ¿produce un tipo de estatus opuesto al proyecto de hegemonía?". Si no hubiera aporías no habría ninguna posibilidad de hegemonía, pues se impondría una lógica necesaria y adversa a las variaciones hegemónicas, sin discusión. Tenemos aquí la misma relación de subversión mutua entre necesidad e imposibilidad a la cual nos hemos estado refiriendo desde el comienzo.

[40] Žižek, *The Ticklish Subject*, ob. cit., p. 174.

práctica orientada hacia el valor se enfrenta con problemas, facilidades, resistencias, etc., que construye discursivamente como "hechos", hechos que, no obstante, podrían haber emergido en su facticidad sólo desde dentro de tal actividad. Una teoría de la hegemonía no es, en tal sentido, una descripción neutral de lo que está sucediendo en el mundo, sino una descripción cuya condición misma de posibilidad es un elemento normativo que rige, desde el comienzo mismo, cualquier aprehensión de "hechos" en cuanto hechos que puedan existir.

Dicho esto, queda el problema de cómo pueden realmente articularse estas dos dimensiones, aun cuando no puedan estar totalmente separadas. Consideremos el postulado de Marx acerca de una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos. ¿Es ése un postulado ético o una declaración descriptiva? Sin duda es ambas porque, por un lado, es una descripción del movimiento final y necesario de la Historia y, por el otro, un objetivo con el cual se nos pide que nos identifiquemos. Si la libertad se concibe como autodeterminación, la distinción misma entre libertad y necesidad colapsa. El vínculo entre los dos aspectos es tan estrecho que muy difícilmente podríamos hablar de articulación. Por esa razón, es erróneo presentar al marxismo clásico como una ciencia puramente descriptiva, purificada de todo compromiso ético. Lo que no tiene es un argumento ético *separado*, pues el proceso objetivo que reconoce *ya* tiene una dimensión normativa. Fue recién más tarde, cuando la fe en las leyes necesarias del desarrollo histórico se puso en discusión, que se experimentó la necesidad de una fundamentación ética del socialismo, y eso condujo a un retorno a los dualismos kantianos, como sucedió con Bernstein y el marxismo austríaco.

Entonces, ¿qué pasa con la hegemonía? Un enfoque hegemónico aceptaría totalmente que el momento de lo ético es el momento de la universalidad de la comunidad, el momento en que, más allá de todo particularismo, lo universal habla por sí mismo. El otro lado de esto, no obstante, es que la sociedad consiste solamente en particularidades y que, en ese sentido, toda universalidad tendrá que estar encarnada en algo completamente inconmensurable con ella. Este punto es crucial: no hay ninguna transición lógica de un momento ético inevitable –en que la plenitud de la sociedad se manifiesta como un símbolo vacío– a un orden normativo particular. Hay una *inversión* ética en los órdenes normativos particulares pero ningún orden normativo que sea ético en sí y por sí. Por lo tanto, la verdadera cuestión de una ética contemporánea no es el antiguo debate sobre la articulación entre lo descriptivo y lo normativo,

sino una cuestión que es mucho más fundamental: la relación entre lo *ético* (como el momento de locura en el que la plenitud de la sociedad se muestra tanto imposible como necesaria) y los *complejos descriptivos/normativos* que son las materias primas ónticas que encarnan, de un modo transitorio, esa universalidad, esa plenitud evasiva. Hegemonía es, en este sentido, el nombre para esa relación inestable entre lo *ético* y lo *normativo*, nuestra forma de tratar este proceso infinito de inversión que extrae su dignidad de su propio fracaso. El objeto que recibe la inversión es un objeto esencialmente ético. Yo iría aun más lejos: es el *único* objeto ético. (Creo que Emmanuel Levinas avanzó en cierta medida hacia esa distinción entre lo ético y lo normativo mediante su diferenciación entre ética y moralidad. No obstante, no resistió la tentación de darle algún tipo de contenido a la ética, lo que disminuyó considerablemente el radicalismo del innegable progreso que significó su intervención.) Volviendo entonces a nuestra pregunta inicial, yo diría que "hegemonía" es un enfoque teórico que depende de la decisión esencialmente ética de aceptar, como horizonte de toda inteligibilidad, la inconmensurabilidad entre lo ético y lo normativo (incluyendo este último lo descriptivo). Esta inconmensurabilidad es fuente de la desigualdad entre discursos, de un momento de *inversión* que no está dictado por la naturaleza de su objeto y que, como resultado, redefine los términos de relación entre lo que *es* y lo que *debería* ser (entre ontología y ética): la ontología es ética de un extremo al otro, puesto que toda descripción depende de la presencia (a través de su ausencia) de una plenitud que, en tanto es la condición de toda descripción, hace totalmente imposible cualquier descripción *pura*. Pero si bien con estas consideraciones hemos desplazado los términos del debate de la distinción normativo/descriptivo a una fundada en la inconmensurabilidad entre ética y orden normativo, hemos dicho muy poco acerca de las formas en que esa inconmensurabilidad se negocia. Por lo tanto, debemos comenzar a hablar de política.

V. Política y negociación de la universalidad

Si el momento de lo ético es el momento de una inversión radical (en el sentido de que no hay nada en las características ónticas del objeto que recibe la inversión que predetermine que ese objeto, más que cualquier otro, debería ser tal receptor), se llega a dos conclusiones importantes. Primero, que únicamente el aspecto de una decisión que no está predeterminado por un marco nor-

mativo existente es, hablando con propiedad, ético. Segundo, que todo orden normativo no es más que la forma sedimentada de un hecho ético inicial. Esto explica por qué rechazo dos enfoques diametralmente opuestos que tienden a universalizar las condiciones de la decisión. El primero consiste en diferentes variantes de una ética universalista que intenta reintroducir un contenido normativo en el momento ético y subordinar la decisión a dicho contenido por mínimo que sea (Rawls, Habermas, etcétera). El segundo es el puro decisionismo, la noción de la decisión como un *fiat* al que, dado que no tiene límites *apriorísticos*, se lo concibe como absolutamente sin límites. Entonces, ¿qué serían esos otros límites que no son apriorísticos? La respuesta es que son el conjunto de prácticas sedimentadas que constituyen el marco normativo de una cierta sociedad. Ese marco puede experimentar profundos trastornos que requieran drásticas recomposiciones, pero nunca desaparece hasta el punto de necesitar un acto de refundación *total*. No hay lugar para Licurgos del orden social.

Esto conduce a otros aspectos que hay que considerar. Primero, que si bien la inversión ética radical aparece, por un lado, como una decisión *pura*, por el otro lado debe ser aceptada colectivamente. Desde este punto de vista opera como una superficie para la inscripción de algo externo a sí misma –como un principio de *articulación*–. Para dar tan sólo un ejemplo: un predicador milenarista, Antonio Conselheiro, estuvo durante décadas errando por el *sertão* brasileño a fines del siglo XIX sin reclutar demasiados adeptos. Todo cambió con la transición del Imperio a la república y los numerosos cambios administrativos y económicos que esto trajo, los que, de diversas maneras, trastocaron la vida tradicional de las áreas rurales. Un día, Conselheiro llegó a una villa donde la gente se estaba rebelando en contra de los recaudadores de impuestos y pronunció las palabras que luego se iban a convertir en la equivalencia clave de su discurso profético: "La República es el Anticristo." A partir de ese punto, su discurso fue una superficie de inscripción para todas las formas de descontento rural y se transformó en el punto de partida de una rebelión de masas que al gobierno le llevó varios años derrotar. Vemos aquí la articulación entre las dos dimensiones mencionadas antes: 1) La transformación de los significantes de Bien y Mal en los de la oposición Imperio/República es algo que no estaba predeterminado por nada inherente a los dos pares de categorías, era una equivalencia contingente y, en ese sentido, una decisión radical. La gente lo aceptó porque era el único discurso válido que se ocupaba de su penurias. 2) Pero si ese discurso hubiese entrado en conflicto con creencias importantes e inconmovibles de las masas rurales no habría tenido

ninguna efectividad. Ésta es la forma en que yo establecería las distancias con el "decisionismo": el sujeto que toma la decisión es sólo *parcialmente* un sujeto; él también es un escenario de prácticas sedimentadas que organizan un marco normativo que opera como una limitación sobre el horizonte de opciones. Pero si ese escenario persiste a través de la contaminación del momento de la decisión, yo diría además que la decisión persiste a través de la subversión de ese escenario. Esto quiere decir que la construcción de un escenario normativo comunitario (que es una operación política y de ninguna manera simplemente ética) se lleva a cabo a través de la limitación de lo ético por lo normativo y la subversión de lo normativo por lo ético. ¿No es esto otra forma más de explicar de qué se trata la hegemonía?

Entonces, inscripción implica una inversión que no se basa en ninguna racionalidad precedente. Es constitutiva. Pero, ¿no podríamos decir que la posición opuesta, una inversión que está desde siempre ya contaminada por la particularidad normativa, también está operando desde el principio? Porque lo que *debe ser* invertido, con el fin de que tenga una efectividad histórica real, subvierte el objeto de la inversión al mismo tiempo que lo necesita para que ese proceso de subversión se lleve a cabo. Para ilustrar este punto daremos otro ejemplo histórico: la noción de Sorel de la constitución de la voluntad histórica a través del mito de la "huelga general".[41] Este mito tiene todas las características de un principio ético: para funcionar como un mito verdadero, debe ser un objeto desprovisto de toda determinación particular, un significante vacío. Pero para estar vacío, debe implicar *vacuidad* como tal; debe ser como un cuerpo que puede mostrar su *desnudez* sólo por la propia *ausencia* de vestido.[42] Supongamos que yo participe de una demostración con objetivos *particulares*, una huelga por aumento de salarios, la ocupación de una fábrica por mejoras en las condiciones de trabajo. Todas esas demandas pueden ser vistas como apuntando a objetivos determinados que una vez conse-

[41] He presentado este argumento con respecto a Sorel en diversos ensayos. Véase especialmente "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", en: *Journal of Political Ideologies* 1.3 (1996): 201-20; y "The Politics of Rhetoric", trabajo presentado en el coloquio sobre "Cultura y Materialidad" que tuvo lugar en la Universidad de California, Davis, del 23 al 25 de abril de 1998.

[42] En historia del arte, la distinción se suele hacer entre *el desnudo* (un cuerpo representado tal como es, sin referencia al vestido, como en la escultura antigua) y lo *desnudado* (donde es totalmente visible la ausencia de vestido, como en la pintura septentrional de fines de la Edad Media y principios del Renacimiento).

guidos ponen fin al movimiento. No obstante, se las puede ver de una forma diferente: a lo que las demandas apuntan no es en realidad a los objetivos *concretamente* especificados; éstos son sólo la ocasión contingente de lograr (de un modo parcial) algo que los trasciende completamente: la plenitud de la sociedad como un objeto imposible que –a través de su misma imposibilidad– se vuelve totalmente ético. La dimensión ética es lo que *persiste* en una cadena de hechos sucesivos hasta que estos últimos son vistos como algo que está escindido de su propia particularidad desde el comienzo mismo. Sólo si vivo una acción como encarnación de una plenitud imposible que la trasciende, la inversión se transformará en una inversión *ética*; pero únicamente si la materialidad de la inversión no está absorbida completamente por el *acto* de la inversión como tal –si la distancia entre lo óntico y lo ontológico, entre *la acción de invertir* (lo ético) y aquello en lo que se invierte (el orden normativo) no se colma nunca– podremos tener hegemonía y política (pero también ética, diría yo).[43]

Recapitulemos nuestras conclusiones fundamentales.

1. La sustancia ética de la comunidad –el momento de su totalización o universalización– representa un objeto que es simultáneamente imposible y necesario. Como imposible, es inconmensurable con todo orden normativo; como necesario, debe tener acceso al campo de la representación, lo cual es únicamente posible si la sustancia ética está invertida en alguna forma de orden normativo.
2. Esa inversión, como no muestra ninguna conexión interna entre lo que es invertido y las normas sociales que reciben la inversión, depende de la categoría central de *decisión*, concebida como un acto de articulación no fundado en ningún principio a priori externo a la decisión misma.
3. Dado que el sujeto constituido a través de esa decisión no es puro sujeto, sino que es siempre el resultado parcial de prácticas sedimentadas, su decisión nunca va a ser *ex nihilo* sino un desplazamiento –dentro de las normas sociales existentes– del objeto imposible de la inversión ética (las formas alternativas de nombrarlo).

[43] El mismo argumento que he planteado en torno a Sorel se podría aplicar a la dialéctica entre representabilidad/irrepresentabilidad en el discurso místico. Véase Ernesto Laclau, "On the Names of God", en Sue Golding (comp.), *The English Technologies of Otherness*, Londres, Routledge, 1997, pp. 253-264.

4. Toda decisión está escindida internamente: como lo requiere una situación dislocada, es *una* decisión, pero también es *esa* decisión, ese contenido óntico en particular. Ésta es la distinción entre *ordenar* y *orden*, entre *cambiar* y *cambio*, entre lo *ontológico* y lo *óntico*: oposiciones que están articuladas de modo contingente a través de la inversión del primero de los términos en el segundo. Esta inversión es la piedra angular de la operación llamada hegemonía, que, como hemos visto, tiene dentro de sí un componente ético. La descripción de los *hechos* de la vida social y los órdenes normativos sobre los cuales esos hechos se basan, que es compatible con un enfoque hegemónico, es diferente de los enfoques que comienzan por identificar lo ético con un núcleo normativo duro, y de los que postulan un decisionismo total.
5. De modo que la pregunta "¿Cuáles son los fundamentos para elegir esta opción y no otra diferente si la decisión es contingente?" no es relevante. Si las decisiones son desplazamientos contingentes dentro de órdenes comunitarios contextuales, ellas pueden probar su verosimilitud a gente que vive dentro de esos órdenes, pero no a alguien concebido como una mente pura fuera de *cualquier* orden. Sin embargo, esta contextualización radical del orden normativo/descriptivo ha sido posible únicamente por la descontextualización radical introducida por el momento ético.

Ahora quiero extraer un corolario de mi análisis que será crucial para el argumento que tengo la intención de presentar en la segunda ronda de este intercambio. Si el momento ético está esencialmente vinculado a la presencia de símbolos vacíos en la comunidad, la comunidad requiere una producción constante de esos símbolos para que una vida ética sea posible. Si la comunidad, además de eso, debe ser una comunidad democrática, todo gira alrededor de la posibilidad de mantener siempre abierto y, en última instancia, indecidido, el momento de articulación entre la particularidad del orden normativo y la universalidad del momento ético. Una absorción total de este último por el primero puede solamente llevar a una unificación totalitaria o a la implosión de la comunidad a través de una proliferación de identidades puramente particularísticas. (Esta es, en general, la versión atomística del sueño totalitario. El vínculo secreto entre ambas está dado a menudo por la defensa de fundamentalismos religiosos o étnicos en términos del derecho a la diversidad cultural.) La única sociedad democrática es aquella que muestra permanentemente la contingencia de sus propios cimientos o, en nuestros

términos, que mantiene permanentemente abierta la brecha entre el momento ético y el orden normativo.

Ésta es, en mi opinión, la cuestión política fundamental que debemos discutir en este siglo: ¿cuál es el destino de lo universal en nuestras sociedades? ¿Es una proliferación de particularismos –o su versión correlativa: la unificación autoritaria– la única alternativa en un mundo en el cual los sueños de una emancipación humana global están desvaneciéndose rápidamente? ¿O podemos pensar en la posibilidad de relanzar nuevos proyectos emancipatorios que sean compatibles con la compleja multiplicidad de diferencias que dan forma al tejido de nuestras sociedades actuales? Sobre estas preguntas se centrará mi próxima intervención en este debate.

¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!

Slavoj Žižek

> La realización del mundo como mercado global, el reino indiviso de grandes grupos financieros, etc., son una realidad indiscutible y que se ajusta, esencialmente, al análisis de Marx. La pregunta es: ¿dónde encaja la política en todo esto? ¿Qué clase de política es *realmente* heterogénea respecto de lo que demanda el capital? Ésa es la cuestión actual.
>
> *Alain Badiou*

EN UNA FAMOSA BROMA de los Hermanos Marx, Groucho responde a la pregunta convencional: "¿Té o café?" diciendo "¡Sí, por favor!", es decir, con una negativa a elegir. La idea básica implícita de este ensayo es que uno debería responder de la misma manera a la falsa alternativa que parece imponernos actualmente la teoría crítica: o "lucha de clases" (la anticuada problemática del antagonismo de clases, la producción de materias primas, etc.) o "posmodernismo" (el nuevo mundo de múltiples identidades dispersas, de contingencia radical, de una irreducible pluralidad lúdica de luchas). Aquí, al menos, podemos estar en misa y también en la procesión. ¿Cómo?

Para empezar, me gustaría recalcar lo cerca que estoy de mis dos compañeros en esta empresa: en el trabajo de Judith Butler, así como en el de Ernesto Laclau, hay una noción central (o más bien, dos aspectos de la misma noción central) que respaldo totalmente, pues la considero extraordinariamente productiva. En el trabajo de Judith Butler, es la noción de *reflexividad* fundamental del deseo humano,[1] y la noción (concomitante con la primera, aunque

[1] Más exactamente, la idea, ya presente en su primer libro, *Subjects of Desire* (Nueva York, Columbia University Press, 1987), de conectar la noción de reflexividad que aparece en el

desarrollada posteriormente) de "apegos apasionados", de fijaciones traumáticas que son inevitables y, a la vez, inadmisibles –para seguir siendo operativas, deben ser reprimidas–. En Laclau, es, naturalmente, la noción de *antagonismo* como algo fundamentalmente distinto de la lógica de la diferencia simbólico/estructural, y la noción concomitante de la lucha hegemónica para llenar el lugar vacío de la universalidad, como necesaria/imposible. En ambos casos, estamos, por ende, frente a un término (universalidad, "apego apasionado") que es simultáneamente imposible y necesario, repudiado e inevitable. Entonces, ¿dónde está mi diferencia con ambos? Definirla es más difícil de lo que parece: cualquier intento directo de formularla por medio de una comparación entre nuestras respectivas posiciones de alguna manera pasaría por alto lo esencial.[2] En mi libro más reciente[3] me aboqué más detenidamente a la tarea de proponer el "mapa cognitivo" para rastrear estas diferencias; de modo que, para evitar la repetición, este ensayo está concebido como un complemento de ese libro, centrado en un tema específico: la universalidad, la historicidad y lo Real.

Otra observación introductoria: es muy probable que más de una vez se me pueda reconvenir porque en mi diálogo con Butler y Laclau no argumento en contra de su posición sino en contra de una versión popular adulterada a la que ellos también se opondrían. En esos casos, me declaro culpable de antemano, haciendo hincapié en dos puntos: primero –probablemente en un grado mucho mayor del que soy consciente–, mi diálogo con ellos se basa en presupuestos compartidos, de modo que mis observaciones críticas deben más bien considerarse como intentos desesperados por esclarecer *mi propia* posición a través de su clara delimitación; segundo, mi objetivo –y, estoy seguro, el objetivo de los tres– no es sumar puntos narcisistas contra los otros, sino –para arriesgar una expresión pasada de moda– luchar con la Cosa misma

---

psicoanálisis (la reversión de la regulación del deseo por el deseo de regulación, etc.) con la reflexividad que aparece en el idealismo alemán, especialmente en Hegel.

[2] Para empezar, deberíamos cuestionar (o "deconstruir") la serie de preferencias aceptadas por el deconstruccionismo actual como antecedente indiscutible de su esfuerzo: la preferencia de la diferencia a la mismidad, del cambio histórico al orden, de la apertura al cierre, de la dinámica vital a los esquemas rígidos, de la finitud temporal a la eternidad... Para mí, estas preferencias no son en absoluto evidentes.

[3] Véase Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres y Nueva York, Verso 1999, especialmente capítulos 4 y 5 [traducción castellana: *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós].

que está en juego, a saber, las (im)posibilidades de un pensamiento político radical y de una práctica política radical en el momento actual.

I

Permítaseme comenzar con el concepto de *hegemonía* de Laclau, que proporciona una matriz ejemplar de la relación entre universalidad, contingencia histórica y el límite de un Real imposible –debemos tener siempre presente que estamos manejando aquí un concepto preciso cuya especificidad con frecuencia pasan por alto (o reducen a alguna vaga generalidad protogramsciana) quienes se refieren a él. El elemento clave del concepto de hegemonía radica en la conexión contingente entre diferencias intrasociales (elementos *dentro* del espacio social) y el límite que separa a la sociedad propiamente dicha de la no sociedad (caos, decadencia total, disolución de todos los vínculos sociales) –el límite entre lo social y su exterioridad, lo no social, puede articularse sólo disfrazado de diferencia (delineándose en torno de una diferencia) entre elementos del espacio social–. En otras palabras, el antagonismo radical puede representarse sólo de una manera distorsionada, a través de diferencias particulares internas al sistema.[4] La idea de Laclau es, por ende, que las diferencias externas ya-y-siempre son también internas y, además, que el vínculo entre ambas es en definitiva contingente, el resultado de la lucha política por la hegemonía, que no está inscrito dentro del Ser social mismo de los agentes.

En la historia del marxismo, lo que mejor ejemplifica la tensión que define el concepto de hegemonía es su oscilación entre la lógica revolucionaria radical de la equivalencia (Nosotros contra Ellos, Progreso contra Reacción, Libertad contra Tiranía, Sociedad contra Decadencia), que debía recurrir a diferentes grupos contingentes para realizar la tarea universal de la transformación social global (desde la clase trabajadora hasta los campesinos colonizados; véase también la oscilación de Sorel del sindicalismo izquierdista al fascismo), y la reducción "revisionista" del programa progresista a una serie de problemas sociales particulares que debían resolverse gradualmente mediante

[4] Vale la pena señalar aquí que el primero en formular la problemática que está en la base de esta noción de hegemonía (un Uno que, dentro de la serie de elementos, ocupa el lugar del Cero imposible, etc.) fue Jacques-Alain Miller, en su "Suture", intervención en el seminario de Jacques Lacan del 24 de febrero de 1965, publicado por primera vez en *Cahiers pour l'analyse* 1 (1966): 37-49.

concesiones. En líneas más generales, estamos suspendidos entre una visión corporativa pura de la sociedad como un Cuerpo donde cada parte ocupa su lugar correspondiente y la visión revolucionaria radical de antagonismo entre la sociedad y las fuerzas antisociales ("el pueblo está dividido en amigos y enemigos del pueblo"). Y, tal como pone de relieve Laclau, estos dos extremos en definitiva coinciden: una visión corporativa pura debe expulsar dentro de la pura externalidad a las fuerzas que se oponen a su noción orgánica del Cuerpo social (la conspiración judía, etc.), reafirmando así el antagonismo radical entre el Cuerpo social y la fuerza externa de la Decadencia; mientras que la práctica revolucionaria radical debe apoyarse en un elemento (clase) *particular* que encarna la universalidad (desde el proletariado marxista hasta los campesinos de Pol Pot). Parecería que la única solución a este callejón sin salida es aceptarla como tal –aceptar que estamos condenados a la lucha interminable entre elementos particulares para reemplazar la imposible totalidad–:

> Si la hegemonía significa la representación, por parte de un sector social particular, de una imposible totalidad con la cual es inconmensurable, entonces basta con que hagamos totalmente visible el espacio de las sustituciones tropológicas para permitir que la lógica hegemónica opere libremente. Si la plenitud de la sociedad es inalcanzable, los intentos por lograrla fracasarán necesariamente, aun pudiendo, en la búsqueda de ese objeto imposible, resolver una variedad de problemas parciales.[5]

Aquí surgen, no obstante, desde mi punto de vista, una serie de interrogantes. ¿Esta solución no implica la lógica kantiana del acercamiento infinito a la imposible plenitud como una suerte de "Idea reguladora"? ¿No implica la postura resignada/cínica de "aunque sabemos que fracasaremos, deberíamos persistir en nuestra búsqueda", la de un agente que sabe que el Objetivo global hacia el cual tiende es imposible, que su esfuerzo supremo fracasará necesariamente, pero que no obstante acepta la necesidad de este Espectro global como un aliciente necesario para darle la energía que lo haga empeñarse en resolver problemas parciales? Más aun (y éste es simplemente otro aspecto del mismo problema), ¿esta alternativa –la alternativa entre alcanzar la "totalidad de la sociedad" y resolver "una variedad de problemas parciales"– no es demasiado limitada? ¿No es que –aquí, por lo menos– *hay* una Tercera Vía, aunque

[5] Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", intervención en la conferencia "Cultura y Materialidad", Universidad de California, Davis, 23-25 abril 1998.

definitivamente no en el sentido de los teóricos de la Sociedad de Riesgo? ¿Qué pasa si cambia el *principio estructural* fundamental mismo de la sociedad, como sucedió con la aparición de la "invención democrática"? El paso de la monarquía feudal a la democracia capitalista, aun cuando no logró alcanzar la "totalidad imposible de la sociedad", ciertamente hizo más que sólo "resolver una variedad de problemas parciales".

Un contraargumento posible sería que la ruptura radical de la "invención democrática" consiste en el hecho mismo de que lo que antes se consideraba un *obstáculo* al funcionamiento "normal" del poder (el "lugar vacío" del poder, la distancia entre este lugar y el que realmente ejerce poder, la indeterminación última del poder) pasa a ser ahora su *condición* positiva: lo que antes se vivía como una amenaza (la lucha entre más sujetos-agentes por llenar el lugar de poder) ahora deviene la condición misma del ejercicio legítimo del poder. El carácter extraordinario de la "invención democrática" consiste, pues, en el hecho de que –para decirlo en términos hegelianos– la contingencia del poder, la brecha entre el poder *qua* lugar y el que ocupa el lugar, ya no es sólo "en sí misma", sino que pasa a ser "por sí misma", es reconocida explícitamente "como tal", reflejada en la estructura misma del poder.[6] Lo que esto significa es que –para decirlo en los bien conocidos términos derridanos– la condición de imposibilidad del ejercicio del poder se convierte en su condición de posibilidad: así como la imposibilidad suprema de la comunicación es lo que nos impulsa a hablar todo el tiempo (si pudiéramos decir lo que queremos decir directamente, muy pronto dejaríamos de hablar y callaríamos para siempre), de modo que la incertidumbre y la precariedad suprema del ejercicio del poder es la única garantía de que nos encontramos ante un poder democrático legítimo.

Lo primero que habría que agregar aquí es, no obstante, que estamos ante una *serie* de rupturas: dentro de la historia de la modernidad misma habría que distinguir entre la ruptura de la "primera modernidad" ("invención democrática": la Revolución Francesa, la introducción de la noción de soberanía del

[6] Este cambio es análogo a la serie de cambios que caracterizan la emergencia de la sociedad moderna como sociedad *reflexiva*: ya no "nacemos en" nuestra forma de vida directamente; más bien tenemos una "profesión", cubrimos ciertos "roles sociales" (todos estos términos denotan una contingencia irreducible, la distancia entre el sujeto humano abstracto y su forma de vida particular); en el arte, ya no identificamos directamente ciertas normas artísticas como "naturales", somos conscientes de una multitud de "estilos artísticos" históricamente condicionados entre los cuales somos libres de elegir.

pueblo, de democracia, de derechos humanos...) y la ruptura contemporánea de lo que Beck, Giddens y otros llaman la "segunda modernidad" (la reflexivización completa de la sociedad).[7] Por otra parte, la "primera modernidad" ya caracterizada por la tensión inherente entre la "democracia del pueblo" (Pueblo-como-Uno, Voluntad General) con su resultado potencialmente "totalitario", y la noción liberal de libertad individual, ¿no está reduciendo acaso al Estado a un "guardia nocturno" de la sociedad civil?

La cuestión es que nos encontramos entonces nuevamente ante la multitud de configuraciones de la sociedad democrática, y estas configuraciones forman una suerte de "universalidad concreta" hegeliana; es decir, no nos encontramos simplemente con subespecies diferentes del *genus* Democracia, sino con una serie de rupturas que afectan la noción universal misma de Democracia: estas subespecies (la democracia liberal lockeana inicial, la democracia "totalitaria"...) en cierto modo explican ("plantean", son generadas por) la tensión inherente a la noción universal misma de Democracia política. Además, esta tensión no es simplemente interna/inherente a la noción de Democracia, sino que es definida por la forma en que la Democracia se relaciona con su Otro: no solamente su Otro político –no Democracia en sus diferentes disfraces–, sino principalmente aquel que la definición misma de democracia *política* tiende a excluir como "no política" (la vida privada y la economía en el liberalismo clásico, etcétera). Si bien respaldo plenamente la tesis bien conocida de que el gesto mismo de trazar una línea clara de distinción entre lo político y lo no político, de plantear algunos ámbitos (economía, intimidad privada, arte...) como "apolíticos", es un gesto político *par excellence*, también me siento

[7] Permítaseme tomar la semi olvidada tesis de Francis Fukuyama sobre el Fin de la Historia con el advenimiento del orden democrático liberal global. La opción obvia parece ser: o aceptamos la tesis supuestamente hegeliana del Fin de la Historia, de la forma racional de vida social finalmente hallada, o ponemos de relieve que las luchas y la contingencia histórica continúan, que estamos lejos del Fin de la Historia... Mi idea es que ninguna de las dos opciones es verdaderamente hegeliana. Deberíamos, naturalmente, rechazar la noción ingenua del Fin de la Historia en el sentido de la reconciliación alcanzada, de la batalla ya ganada en principio; no obstante, con el orden democrático liberal capitalista global de hoy, con su régimen de "reflexividad global", *llegamos a* una ruptura cualitativa con toda la historia hasta el presente; la historia, en cierto modo, *alcanzó* su fin; en cierto modo, *vivimos* realmente en una sociedad poshistórica. Dichos historicismo y contingencia globalizados son los indicadores definitivos de este "fin de la historia". O sea que, en cierto modo, deberíamos decir realmente que hoy, aunque la historia no haya llegado a su fin, la noción misma de "historicidad" funciona de una manera totalmente distinta de antes.

tentado de darlo vuelta: ¿qué sucede si el gesto político *par excellence*, en su máxima pureza, *es* precisamente el gesto de separar lo político de lo no político, de excluir algunos ámbitos de lo político?

II

Permítaseme, pues, analizar más de cerca la narrativa de Laclau, que va del esencialismo marxista (el proletariado como clase universal cuya misión revolucionaria está inscrita en su ser social mismo y, por lo tanto, es discernible mediante el análisis científico "objetivo") al reconocimiento "posmoderno" del vínculo contingente, tropológico, metafórico-metonímico entre un agente social y su "tarea". Una vez reconocida esta contingencia, debemos aceptar que no existe una correlación "natural" directa entre la posición social de un agente y sus tareas en la lucha política, ninguna norma de desarrollo por medio de la cual medir las excepciones –digamos, debido a la subjetividad política débil de la burguesía en Rusia alrededor de 1900, la clase trabajadora tuvo que realizar por sí misma la revolución burguesa-democrática...–.[8] Mi primera observación aquí es que si bien esta narrativa izquierdista posmoderna convencional del pasaje del marxismo "esencialista" con el proletariado como único Sujeto Histórico, el privilegio de la lucha económica de clase, etc., a la irreducible pluralidad de luchas posmoderna describe indudablemente un proceso histórico real; sus partidarios, como regla, omiten la resignación que implica –la aceptación del capitalismo como "la única opción", la renuncia a todo intento real de superar el régimen capitalista liberal existente–.[9] Esta cuestión ya fue

[8] El caso opuesto es aun más crucial y fatídico para la historia de la política marxista: no cuando el proletariado aborda la tarea (democrática) que dejó incumplida la clase "precedente", la burguesía, sino cuando la tarea revolucionaria misma del proletariado propiamente dicho es abordada por alguna clase "precedente", por ejemplo, por los *campesinos* como la oposición misma al proletariado, como la clase "sustancial" *par excellence*, como en las revoluciones desde China a Camboya.

[9] ¿Acaso en la oposición actual entre las formas dominantes de la derecha y la izquierda políticas lo que tenemos no es en realidad lo que Marco Revelli denominó "las dos derechas"; que la oposición en realidad está entre la derecha "populista" (que se llama a sí misma "derecha") y la derecha "tecnocrática" (que se llama a sí misma "nueva izquierda")? La ironía es que actualmente, debido a su populismo, la derecha se halla mucho más cerca de articular la postura ideológica real de la clase trabajadora tradicional (lo que quede de ella).

planteada de manera muy precisa en la perspicaz observación de Wendy Brown: "la influencia política de la política de identidad estadounidense contemporánea parece lograrse en parte *a través de* cierta renaturalización del capitalismo".[10] La pregunta crucial que debe hacerse es, por lo tanto:

> hasta qué punto lo que la crítica del capitalismo excluye es la configuración actual de políticas oposicionales, y no simplemente la "pérdida de la alternativa socialista" o el "triunfo ostensible del liberalismo" en el orden global. En contraste con la crítica marxista de un todo social y la visión marxista de transformación total, ¿hasta qué punto las políticas de identidad requieren una norma interna a la sociedad existente contra la cual lanzar sus reclamos, una norma que no sólo preserve al capitalismo de la crítica, sino que sostenga la invisibilidad y la inarticulabilidad de clase –no incidental, sino endémicamente–? ¿Es posible que hayamos tropezado con una razón por la cual la clase es invariablemente nombrada pero rara vez teorizada o desarrollada en el mantra multiculturalista, "raza, clase, género, sexualidad'?[11]

Se puede describir en términos muy precisos esta reducción de la clase a una entidad "nombrada pero rara vez teorizada": una de las consecuencias importantes y permantentes del llamado "marxismo occidental" enunciada por primera vez por el joven Luckács es que la estructura de clase-y-producto del capitalismo no es un fenómeno sólo limitado al "ámbito" particular de la economía, sino el principio estructurante que sobredetermina la totalidad social, desde la política hasta el arte y la religión. En la política multiculturalista progresista de hoy, *esta* dimensión global del capitalismo está suspendida: su "anticapitalismo" está reducido al modo en que el capitalismo alimenta la opresión sexista/racista, etc. Marx afirmaba que en la serie producción-distribución-intercambio-consumo, el término "producción" se inscribe por partida doble: es uno de los términos de la serie y simultáneamente el principio estructurante de toda la serie. En tanto uno de los términos de la serie, la producción (como principio estructurante) "se encuentra a sí misma en su determinación oposicional",[12] como decía Marx, usando el término hegeliano preciso. Y lo mismo vale para la serie política posmoderna clase-género-raza...: en clase como uno de los términos de la serie de luchas particulares, clase *como* principio estructu-

[10] Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 60.
[11] Ibíd., p. 61.
[12] Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 99.

rante de la totalidad social "se encuentra a sí misma en su determinación oposicional".[13] En la medida en que la política posmoderna promueve, efectivamente, una suerte de "politización de la economía", ¿no es esta politización similar a la forma en que nuestros supermercados –que fundamentalmente excluyen de su campo de visibilidad el proceso real de producción (la manera en que las verduras y las frutas son cosechadas y envasadas por trabajadores inmigrantes, las manipulaciones genética y otras en su producción y exhibición, etc.)– presentan dentro del campo de las mercaderías exhibidas, como una suerte de *ersatz*, el espectáculo de una pseud-producción (comidas preparadas a la vista en "patios de comidas", jugos de fruta recién exprimidos ante los ojos de los clientes, etcétera)?[14] Un izquierdista auténtico preguntaría, por ende, a los políticos posmodernos la nueva versión de la vieja pregunta freudiana hecha al judío perplejo: "¿Por qué está diciendo que habría que politizar la economía, cuando en realidad habría que politizar la economía?".[15]

[13] En un nivel más general –y fuera del propósito de este ensayo– hoy debería volver a ser temático el estatus de la *producción* (*material*) en oposición a la participación en el intercambio simbólico (es mérito de Fredric Jameson insistir una y otra vez en este punto). Para dos filósofos tan diversos como Heidegger y Badiou, la producción material no es el sitio de Verdad-Hecho "auténtico" (como son la política, la filosofía, el arte...); los deconstructivistas en general comienzan con el enunciado de que la producción también forma parte del régimen discursivo, no fuera del ámbito de la cultura simbólica, y entonces siguen ignorándola y se concentran en la cultura... ¿Esta "represión" de la producción no se refleja dentro de la esfera de la producción misma, bajo el disfraz de la división entre el sitio virtual/simbólico de la planificación-programación "creativa" y su ejecución, su realización material, llevada a cabo cada vez más en talleres clandestinos del Tercer Mundo, desde Indonesia o Brasil a China? Esta división –de un lado, pura planificación "sin fricción", llevada a cabo en "campus" de investigación o en los "abstractos" rascacielos vidriados; del otro, la ejecución sucia "invisible", tomada en cuenta por los planificadores principalmente bajo el disfraz de "costos ambientales", etc.– es cada vez más radical en la actualidad –ambos lados están incluso con frecuencia separados geográficamente por miles de kilómetros–.

[14] Sobre este espectáculo de pseudoproducción, véase Susan Willis, *A Primer for Daily Life*, Nueva York, Routledge, 1991, pp. 17-18.

[15] ¿No estoy acercándome con ello al reciente ataque de Richard Rorty al elitismo "radical" de los estudios culturales (véase Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998)? La diferencia es, no obstante, que Rorty parece defender la participación de la izquierda en el proceso político *tal como es* en los Estados Unidos, resucitando el programa progresista Demócrata de los años 1950 y comienzos de 1960 (participando en las elecciones, ejerciendo presión sobre el Congreso...), no "haciendo lo imposible", es decir, apuntando a la transformación de las coordenadas básicas mismas de la vida social. Como tal, el "pragmatismo comprometido" (político, no filosófico) de Rorty es, en

Entonces: en la medida en que la política posmoderna implica un "repliegue teórico del problema de la dominación dentro del capitalismo",[16] es *aquí*, en esta suspensión silenciosa del análisis de clase, que nos encontramos ante un caso ejemplar del mecanismo de *desplazamiento* ideológico: cuando el antagonismo de clase es repudiado, cuando su rol estructurante clave es suspendido, "otros indicadores de la diferencia social pueden pasar a soportar un peso inmoderado; de hecho, pueden soportar todo el peso de los sufrimientos producidos por el capitalismo además del atribuible a la marcación explícitamente politizada".[17] En otras palabras, este desplazamiento explica la forma de alguna manera "excesiva" en que el discurso de la política de identidad posmoderna insiste en los horrores del sexismo, del racismo, etcétera –este "exceso" deriva del hecho de que estos otros "ismos" deben soportar la inversión del excedente de la lucha de clase, cuyo alcance no es reconocido–.[18]

Por supuesto, la respuesta de los posmodernistas sería que yo estoy "esencializando" la lucha de clases: hay, en la sociedad actual, una serie de luchas políticas particulares (economía, derechos humanos, ecología, racismo, sexismo, religiosa...), y ninguna lucha puede afirmar ser la "verdadera", la clave de

---

última instancia, lo *opuesto* a la postura "radical" de los estudios culturales, que detesta la participación real en el proceso político por considerarlo una concesión inadmisible: son dos caras de la misma *impasse*.

[16] Wendy Brown, ob. cit., p. 14.

[17] Ibíd., p. 60. De una manera más general, el "extremismo" político o "radicalismo excesivo" siempre debería interpretarse como un fenómeno de *desplazamiento* ideológico-político: como un indicio de su opuesto, de una limitación, de una negativa a "llegar hasta el final" realmente. ¿Qué fue el recurso al "terror" radical de los jacobinos, si no una suerte de representación histérica que probaba su incapacidad de perturbar los fundamentos mismos del orden económico (propiedad privada, etcétera)? ¿Y no sucede lo mismo incluso con los llamados "excesos" de la corrección política? ¿Acaso no revelan una retirada, es decir, se abstienen de perturbar las causas reales (económicas, etc.) del racismo y el sexismo?

[18] Un ejemplo de esta suspensión de clase es el hecho, observado por Badiou (véase Alain Badiou, *L'abrégé du métapolitique*, París, Éditions du Seuil, 1998, pp. 136-137), de que en el discurso crítico y político actual, el término "trabajador" desapareció del vocabulario, sustituido y/o borrado por "inmigrantes" [trabajadores inmigrantes: argelinos en Francia, turcos en Alemania, mexicanos en los Estados Unidos]". De esa forma, la problemática de *clase* de la explotación de los trabajadores se transforma en la problemática *multiculturalista* del racismo, la intolerancia, etc.; y la inversión excesiva de los liberales multiculturalistas en la protección de los derechos étnicos, etc. de los inmigrantes extrae claramente su energía de la dimensión de clase "reprimida".

todas las otras... En general, el desarrollo mismo de Laclau (desde su primer trabajo de avanzada, *Política e ideología en la teoría marxista*, hasta su clásico convencional, escrito conjuntamente con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*) se presenta como el proceso gradual de liberarse de los "últimos remanentes de esencialismo":[19] en el primer libro –siguiendo la tradición marxista clásica–, la economía (las relaciones de la producción y las leyes económicas) sirve todavía como una suerte de "punto de anclaje ontológico" para las luchas, de lo contrario contingentes, por la hegemonía (es decir, en una forma gramsciana, la lucha por la hegemonía es, en última instancia, la lucha entre las dos grandes clases por cuál de ellas ocupará-hegemonizará una serie de otras "tareas históricas" –liberación nacional, lucha cultural, etc.–). Recién en el segundo libro, Laclau renuncia definitivamente a la vieja problemática marxista de infra y superestructura, es decir, el fundamento objetivo de la lucha hegemónica "superestructural" en la "infraestructura" económica –la economía misma es ya-y-siempre "política", un sitio discursivo (uno de los sitios) de las luchas políticas, de poder y resistencia, "un campo penetrado por lo indecidible pre-ontológico de dilemas y aporías irrevocables"–.[20]

En su libro *Hegemonía*, Laclau y Mouffe privilegian claramente la *lucha política por la democracia*; es decir, aceptan la tesis de Claude Lefort de que el momento clave en la historia política moderna fue la "invención democrática" y todas las demás luchas son, en última instancia, la "aplicación" del principio de invención democrática a otros ámbitos: raza (¿por qué no habrían de ser iguales las otras razas?), sexo, religión, economía... En suma, cuando nos hallamos ante una serie de luchas particulares, ¿no hay siempre una lucha que, aunque parezca funcionar como una en la serie, efectivamente provee el horizonte de la serie como tal? ¿No es ésa también una de las consecuencias de la noción de hegemonía? De modo que, en la medida en que concebimos la democracia radical plural como "la promesa de que la democracia plural y las luchas por la libertad y la igualdad que engendra deberían profundizarse y ampliarse a todas las esferas de la sociedad",[21] ¿es posible extenderla simplemente a la economía como otro nuevo terreno? Cuando Brown pone de relieve que "si el marxismo tuvo algún valor analítico para la teoría *política*, no fue por la insistencia en que el problema de la libertad estaba contenido en

[19] Jacob Torfing, *New Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 36.
[20] Ibíd., p. 38.
[21] Ibíd., p. 304.

las relaciones sociales implícitamente declaradas "no políticas"–es decir, naturalizadas– en el discurso liberal",[22] sería demasiado fácil aceptar el contraargumento de que la política posmoderna, naturalmente, avala la necesidad de desnaturalizar/repolitizar la economía, y que su idea es precisamente que deberían desnaturalizarse/repolitizarse toda una serie de otros ámbitos (relaciones entre los sexos, lenguaje, etc.) "no deconstruidos" por Marx. La política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que "repolitiza" una serie de ámbitos anteriormente considerados "apolíticos" o "privados"; lo cierto es, sin embargo, que *no* repolitiza de hecho el capitalismo, ya que *la noción y la forma misma de "lo político" dentro del cual opera se funda en la "despolitización" de la economía.* Si debemos jugar el juego posmoderno de la pluralidad de subjetivizaciones políticas, es formalmente necesario que *no* hagamos ciertas preguntas (sobre cómo subvertir el capitalismo en sí, sobre los límites constitutivos de la democracia política y/o el Estado democrático en sí...). De modo que, nuevamente, a propósito del contraargumento obvio de Laclau de que lo Político, para él, no es un ámbito social específico sino el conjunto mismo de decisiones contingentes que fundan lo Social, yo respondería que la emergencia posmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente *no* alcanza este nivel radical del acto político propiamente dicho.

Lo que me siento tentado de hacer aquí es aplicar la lección de la "universalidad concreta" hegeliana a la "democracia radical": la noción de Laclau de hegemonía es de hecho cercana a la noción hegeliana de "universalidad concreta", en la cual la diferencia específica se superpone con la diferencia constitutiva del *genus* mismo; como en la hegemonía de Laclau, en la cual la brecha antagónica entre la sociedad y su límite externo, la no-sociedad (la disolución de los vínculos sociales), es delineada en torno de una diferencia estructural intrasocial. Pero, ¿qué hay de la infame "reconciliación" hegeliana entre Universal y Particular rechazada por Laclau en razón de la brecha que separa para siempre lo Universal vacío/imposible del contenido particular contingente que lo hegemoniza?[23] Si miramos más atentamente a Hegel, ve-

[22] Wendy Brown, ibíd., p. 14.

[23] En otras palabras, "universalidad concreta" significa que toda definición es en última instancia *circular,* que está obligada a incluir/repetir el término que se definirá entre los elementos que aportan su definición. En este sentido preciso, todas las grandes definiciones materialistas progresistas son circulares, desde la "definición" del significante de Lacan ("un significante es lo que representa al sujeto para la cadena de todos los otros significantes")

mos que –en la medida en que cada especie particular de un *genus* no "se ajusta" a su *genus* universal– cuando finalmente llegamos a una especie particular que se ajusta plenamente a su noción, *la noción universal misma se transforma en otra noción.* Ninguna forma histórica existente de Estado se ajusta plenamente a la noción de Estado; la necesidad de un paso dialéctico de Estado ("espíritu objetivo", historia) a Religión ("Espíritu Absoluto") involucra el hecho de que sólo un Estado existente que efectivamente se ajusta a su noción es una *comunidad religiosa* –lo cual, precisamente, *ya no es un Estado*–. Aquí encontramos la paradoja propiamente dialéctica de la "universalidad concreta" como historicidad: en la relación entre un *genus* y su subespecie, una de éstas siempre será el elemento que niega el rasgo universal mismo del *genus.* Diferentes países tienen versiones diferentes del fútbol; los estadounidenses no tienen fútbol, porque el "*baseball es* su fútbol". Esto es análogo a la famosa afirmación de Hegel de que el pueblo moderno no reza por la mañana porque leer el diario *es* la oración de la mañana. De la misma manera, al desintegrarse el socialismo, escritores y otras asociaciones culturales actuaron como partidos políticos. Quizás, en la historia del cine, el mejor ejemplo es la relación entre los *westerns* y las películas de ciencia ficción: actualmente, ya no tenemos *westerns* "sustanciales", porque las aventuras del espacio *ocuparon su lugar,* es decir, *las aventuras espaciales* son *los westerns.* De modo que, en la clasificación de los *westerns,* tendríamos que complementar la subespecie convencional

---

hasta la definición revolucionaria (implícita) de hombre ("hombre es aquello que hay que triturar, aplastar, trabajar implacablemente para producir un nuevo hombre"). En ambos casos, tenemos la tensión entre la serie de elementos "ordinarios" (significantes "ordinarios", hombres "ordinarios" como el "material" de la historia) y el elemento excepcional "vacío" (el *unary* "significante amo", el "Hombre Nuevo" socialista, que también es en un primer momento un lugar vacío para llenar de contenido positivo a través de la agitación revolucionaria). En una auténtica revolución, no hay una determinación positiva a priori de este Hombre Nuevo –es decir, una revolución no es legitimada por la noción positiva de cuál es la esencia del Hombre, "alienado" en las condiciones actuales y que debe realizarse a través del proceso revolucionario: la única legitimación de la revolución es negativa, una voluntad de romper con el Pasado–. De modo que, en ambos casos, el sujeto es el "mediador evanescente" entre estos dos niveles, es decir, esta estructura tautológica torcida/curvada en la cual está incluida, contada, una subespecie en la especie como su propio elemento, es la estructura misma de la subjetividad. (En el caso de "hombre", el sujeto revolucionario –Partido– es el "mediador evanescente" entre los hombres "normales" corruptos y el Hombre Nuevo emergente: representa al Hombre Nuevo para la serie de hombre "ordinario").

con película de ciencia ficción como reemplazante no-*western* del *western* de hoy. Es crucial aquí esta intersección de *genus* diferentes, esta superposición parcial de dos universales: el *western* y la película del espacio no son simplemente dos géneros diferentes, se *intersectan* –es decir, en cierta época, la película del espacio se convierte en una subespecie del *western* (o el *western* es "cancelado" en la película espacial)...–. Del mismo modo, "mujer" deviene una de las subespecies de hombre, el *Daseinsanalyse* heideggeriano una de las subespecies de fenomenología, "cancelando" la universalidad precedente; y –volviendo a una "democracia radical'– del mismo modo, la "democracia radical" que fue realmente "radical" en el sentido de politizar la esfera de la economía *ya no sería, precisamente, una democracia (política)*".[24] (Esto, por supuesto, no significa que, de hecho, la "totalidad imposible" de la Sociedad se realizaría: simplemente significa que el límite de lo imposible se trasladaría a otro nivel).

[24] Como tal, la universalidad concreta se vincula con la noción de *reduplicatio* simbólica, de la brecha mínima entre un rasgo "real" y su inscripción simbólica. Tomemos la oposición entre un hombre rico y un hombre pobre: desde el momento en que estamos frente a una *reduplicatio*, ya no basta con decir que la especie del hombre puede subdividirse en dos subespecies, los ricos y los pobres, los que tienen dinero y los que no –es muy significativo decir que también hay "hombres ricos sin dinero" y "hombres pobres con dinero", es decir, personas que, en términos de su estatus simbólico, son identificados como "ricos", pero están quebrados, perdieron su fortuna; y personas que son identificadas como "pobres" en términos de su estatus simbólico pero que de golpe se hicieron ricas–. La especie "hombres ricos" puede, por lo tanto, ser subdividida en hombres ricos *con* dinero y hombres ricos *sin* dinero, es decir, la noción de "hombres ricos" en cierto modo se incluye a sí misma como su propia especie. Siguiendo esta misma línea, ¿no es verdad que en el universo simbólico patriarcal, "mujer" no es simplemente una de las dos subespecies de la humanidad, sino "un *hombre* sin pene"? Más precisamente: habría que introducir aquí la distinción entre falo y pene, porque falo como significante es precisamente la *reduplicatio* simbólica de pene, de modo que en cierto sentido (y ésa es la noción de castración simbólica de Lacan), *la presencia misma del pene indica la ausencia del falo* –el hombre lo tiene (el pene), y no es él (el falo), mientras que lo que no tiene la mujer (el pene), *lo es* (el falo)–. Por lo tanto, en la versión masculina de la castración, el sujeto *pierde, es privado de lo que, en primer lugar, nunca poseyó* (en perfecta oposición con el *amor*, que, según Lacan, significa *dar lo que uno no tiene*). Quizás esto también nos muestra la forma –una de las formas– de redimir la noción de *Penisneid* de Freud: ¿qué pasa si esta infortunada "envidia del pene" debe concebirse como una categoría *masculina*?; ¿qué pasa si designa el hecho de que el pene –que es lo que un hombre en realidad tiene– nunca es *eso*, el *falo*, y que aquel siempre es deficiente respecto de este último (y esa brecha también puede expresarse en la típica noción fantásmica masculina de que siempre hay por lo menos *otro* hombre cuyo pene "realmente es el falo", que realmente encarna la plena potencia)?

Y ¿qué pasaría si lo Político en sí (la lucha radicalmente contingente por la hegemonía) también fuera dividido/barrado en su noción misma? ¿Qué pasa si *puede ser operativo sólo en la medida en que "reprime" su naturaleza radicalmente contingente, en la medida en que sufre un mínimo de "naturalización"*? ¿Qué pasa si la tentación esencialista es irreducible: nunca tratamos con lo Político "a nivel de su noción", con agentes políticos que avalan plenamente su contingencia –y la salida de este *impasse* mediante nociones como "esencialismo estratégico" está definitivamente condenada al fracaso–?

Mi conclusión consistiría, pues, en poner de relieve que la imposibilidad presente en la noción de antagonismo de Laclau es *doble*: "antagonismo radical" no sólo significa que es imposible representar/articular adecuadamente la *totalidad* de la Sociedad –en un nivel aun más radical, *es también imposible representar/articular adecuadamente este antagonismo/negatividad mismo que impide a la Sociedad alcanzar su plena realización ontológica*–. Esto significa que la fantasía ideológica no es simplemente la fantasía de la totalidad imposible de la Sociedad: no sólo la Sociedad es imposible, esta imposibilidad en sí está representada-positivizada de manera distorsionada dentro de un campo ideológico; *ése* el rol de la fantasía ideológica (digamos, de la conspiración judía).[25] Cuando esta *imposibilidad* es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inherente es transformada en un obstáculo externo. "Ideología" es también el nombre de la garantía de que *la negatividad que impide a la Sociedad alcanzar su totalidad existe realmente*, que tiene una existencia positiva bajo el disfraz de un gran Otro que maneja los hilos de la vida social, como los judíos en la noción antisemítica de la "conspiración judía". En suma, la operación básica de la ideología es no sólo el gesto deshistorizador de transformar un obstáculo empírico en la condición eterna (mujeres, negros... son por naturaleza subordinados, etc.), sino también el gesto *opuesto* de transportar el cierre/imposibilidad a priori de un campo a un obstáculo empírico. Laclau es perfectamente consciente de esta paradoja cuando denuncia como ideológica la noción misma de que, después de la revolución exitosa, surgirá una sociedad no antagónica y transparente. No obstante, este rechazo justificado de la totalidad de la Sociedad posrevolucionaria *no* justifica la conclusión de que debemos renunciar a un proyecto de una transformación social global y limitarnos a los problemas parciales que deben resolverse: el salto de

[25] Me baso aquí en el trabajo de Glyn Daly, "Ideology and its Paradoxes: dimensions of fantasy and enjoyment", en: *The Journal of Political Ideologies*, vol. 4, núm. 2, junio de 1999.

una crítica de la "metafísica de la presencia" a una política gradualista "reformista" antiutópica constituye un cortocircuito ilegítimo.

III

Al igual que la noción de Laclau de universalidad imposible/necesaria, la reflexión de Butler acerca de la universalidad es mucho más refinada que la denuncia historicista convencional de toda universalidad como "falsa", o sea, que privilegia secretamente algún contenido particular, reprimiendo o excluyendo a la vez otro. Ella es perfectamente consciente de que la universalidad es ineludible, y su idea es que –si bien, naturalmente, cada figura histórica determinada de universalidad involucra un conjunto de inclusiones/exclusiones– la universalidad simultáneamente abre y sostiene el espacio para cuestionar estas inclusiones/exclusiones, para "renegociar" los límites de éstas como parte de la lucha ideológico-política presente por la hegemonía. La noción predominante de "derechos humanos universales", por ejemplo, excluye –o, por lo menos, reduce a un estatus secundario– un conjunto de prácticas y orientaciones sexuales; y también sería demasiado simplista aceptar el juego liberal convencional de simplemente insistir en que habría que redefinir y ampliar nuestra noción de derechos humanos para incluir también todas estas prácticas "aberrantes" –lo que el humanismo liberal convencional subestima es el grado en que estas exclusiones son *constitutivas* de la universalidad "neutral" de los derechos humanos, de modo que su inclusión real entre éstos rearticularía radicalmente, y hasta debilitaría, nuestra idea del sentido de "humanidad" en "derechos humanos"–. No obstante, las inclusiones/exclusiones implícitas en la noción hegemónica de derechos humanos universales no son fijas y simplemente consustanciales con esta universalidad, sino aquello que está en juego en la continua lucha ideológico-política, algo que puede ser negociado y redefinido; y la referencia a la universalidad puede servir precisamente como herramienta susceptible de estimular dichos cuestionamiento y renegociación ("Si hablan de derechos humanos universales, ¿por qué nosotros [*gays*, negros...] no estamos incluidos también?").

Entonces, al criticar el prejuicio y la exclusión ocultos de la universalidad, nunca deberíamos olvidar que ya estamos haciéndolo *dentro* del terreno abierto por la universalidad: una crítica adecuada de la "falsa universalidad" no la pone en duda desde el punto de vista del particularismo preuniversal,

sino que moviliza la tensión inherente a la universalidad en sí, la tensión entre la negatividad abierta, el poder subversivo de lo que Kierkegaard habría llamado "universalidad en devenir", y la forma fija de la universalidad establecida. O –si se me permite interpretar a Butler en términos hegelianos– tenemos, por un lado, la universalidad "muerta", "abstracta" de una noción ideológica con inclusiones/exclusiones fijas y, por el otro, la universalidad "viva", "concreta" como el proceso permanente del cuestionamiento y la renegociación de su propio contenido "oficial". La universalidad pasa a ser "real" precisa y únicamente cuando torna temáticas las exclusiones sobre las cuales se funda, cuestionándolas continuamente, renegociándolas, desplazándolas, o sea, asumiendo la brecha entre su propia forma y su propio contenido, concibiéndose a sí misma como no consumada en su noción misma. Hacia eso apunta la noción de Butler respecto del uso políticamente dominante de "contradicción performativa": si la ideología gobernante performativamente "engaña" socavando –en su práctica discursiva real y en el conjunto de exclusiones sobre el cual ésta se apoya–, su propia universalidad oficialmente declarada, la política progresista debería precisamente practicar abiertamente la contradicción performativa, afirmando en nombre de la universalidad dada el contenido mismo que esta universalidad (en su forma hegemónica) excluye.

Aquí me gustaría poner de relieve dos cuestiones más:

- la lógica de la exclusión siempre se redobla en sí misma: no sólo el Otro subordinado (homosexuales, razas no blancas...) es excluido/reprimido, sino que la universalidad hegemónica en sí también se basa en un propio contenido particular, obsceno y repudiado (digamos, el ejercicio del poder que se legitimiza como legal, tolerante, cristiano... se apoya en un conjunto de rituales obscenos públicamente repudiados de humillación violenta del subordinado).[26] En líneas más generales, nos hallamos aquí ante lo que uno se siente tentado de llamar la *práctica ideológica de la desidentificación*. Es decir, habría que invertir la noción convencional de que la ideología provee una identificación firme a sus sujetos, constriñéndolos a sus "roles sociales": ¿qué pasa si, en un nivel diferente –pero no menos irrevocable y estructuralmente necesario–, la ideología es efectiva precisamente construyendo un espacio de *falsa identificación*, de falsa distancia hacia las coor-

[26] Desarrollé la lógica de este "suplemento obsceno del poder" en detalle en el capítulo 1 de *The Plague of Fantasies*, Londres y Nueva York, Verso, 1997 [traducción castellana: *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI].

denadas reales de la existencia social de esos sujetos?[27] ¿No es esta lógica de la desidentificación discernible desde el caso más elemental de "yo no soy sólo estadounidense (marido, trabajador, demócrata, *gay*...), sino, debajo de todos esos roles y máscaras, un ser humano, una personalidad compleja única" (donde la distancia misma hacia el elemento simbólico que determina mi lugar social garantiza la eficacia de esta determinación), hasta el juego más complejo del ciberespacio que juega con las múltiples identidades de cada uno? La mistificación operativa en el "sólo un juego" perverso del ciberespacio es por ende doble: los juegos que jugamos en él no sólo son más serios de lo que tendemos a suponer (¿acaso, bajo el disfraz de una ficción, del "es sólo un juego", un sujeto no puede articular y presentar rasgos de su identidad simbólica –sádica, "perversa", etc.– que nunca podría admitir en sus contactos intersubjetivos "reales"?), pero también se sostiene lo contrario, o sea, el muy celebrado juego con personajes múltiples y cambiantes (identidades construidas libremente) tiende a oscurecer (y por ende a liberarnos falsamente de) las limitaciones del espacio social en el cual está atrapada nuestra existencia. Permítaseme mencionar otro ejemplo: ¿por qué *The Quest for Christa T.* de Christa Wolf tuvo un impacto tan tremendo en el público de la República Democrática de Alemania (RDA) en los años 1960? Como es precisamente una novela sobre el fracaso –o, al menos, la vacilación– de la interpelación ideológica, sobre el fracaso en reconocerse plenamente a uno mismo en la propia identidad socio-ideológica:

> Cuando dijeron su nombre: "¡Christa T.!" –se puso de pie y fue e hizo lo que se esperaba de ella; ¿había alguien a quien pudiera decirle que oír decir su nombre le daba mucho que pensar: realmente se refieren a mí? ¿O sólo está siendo usado mi nombre? ¿Contado junto con otros nombres, sumado industriosamente frente al signo igual? ¿Y habría podido lo mismo estar ausente, lo habría notado alguien?[28]

El gesto de preguntarse "¿ese nombre soy yo?", esa indagación en la propia identificación simbólica, tan bien expresada en la cita de Johannes R.

[27] Me baso aquí en Peter Pfaller, "Der Ernst der Arbeit ist vom Spiel gelernt", en *Work and Culture*, Lagenfurt, Ritter Verlag, 1998, pp. 29-36.

[28] Christa Wolf, *The Quest for Christa T.*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1970, p. 55.

Becher que Wolf puso al inicio de la novela ("Este llegar a uno mismo, ¿qué es?"), ¿no es provocación histérica en su más alto nivel? Y mi idea es que esa actitud autoindagatoria, lejos de amenazar efectivamente el régimen ideológico predominante, es lo que en última instancia lo hace "vivible"; por eso sus detractores germano occidentales tenían paradójicamente razón cuando, después de la caída del muro, afirmaron que Christa Wolf, expresando las complejidades subjetivas, las dudas interiores y las oscilaciones del sujeto de la RDA, realmente dio un equivalente literario realista del sujeto ideal de la República, y como tal tuvo mucho más éxito en su tarea de proteger la conformidad política que la ingenua ficción propagandística abierta que describía sujetos ideales sacrificándose a sí mismos por la causa comunista.[29]

– la tarea teórica consiste no sólo en desenmascarar el contenido particular de las inclusiones/exclusiones involucradas en el juego, sino explicar la enigmática emergencia del espacio de la universalidad en sí. Además –y de manera más precisa–, la tarea real consiste en explorar los cambios fundamentales en la lógica misma del funcionamiento de la universalidad en el espacio socio-simbólico: la noción y la práctica ideológica premoderna, moderna y "posmoderna" actual de la universalidad no difieren, por ejemplo, sólo respecto de los contenidos particulares que están incluidos/excluidos en las nociones universales: de alguna manera, en un nivel más radical, es la noción fundamental misma de universalidad la que funciona de distinta forma en cada una de estas épocas. La "universalidad" *como tal* no significa lo mismo desde el *establishment* de la sociedad de mercado burguesa en la cual los individuos participan en el orden social no en nombre de su lugar particular en el edificio social global sino *inmediatamente*, como seres humanos "abstractos".

Permítaseme volver a la noción de derechos humanos universales. La lectura marxista del síntoma puede demostrar en forma convincente el conte-

[29] De una manera estrictamente simétrica, los críticos literarios soviéticos tenían razón en señalar que las grandes novelas de espionaje de John le Carré –al describir la lucha durante la Guerra Fría en toda su ambigüedad moral, con agentes occidentales como Smiley, llenos de dudas e incertidumbres, muchas veces horrorizados por las manipulaciones que se veían obligados a perpetrar– eran legitimaciones literarias mucho más potentes de la democracia anticomunista occidental que los *thrillers* de espías anticomunistas vulgares a la manera de la serie de James Bond de Ian Fleming.

nido particular que da el específico giro ideológico burgués a la noción de derechos humanos: "los derechos humanos universales son efectivamente el derecho de los varones blancos poseedores de propiedad a comerciar libremente en el mercado, explotar a los trabajadores y a las mujeres, y ejercer la dominación política...". Esta identificación del contenido particular que hegemoniza la forma universal es, sin embargo, sólo la mitad de la historia; su otra mitad, crucial, consiste en plantear otra cuestión mucho más difícil acerca de la *emergencia de la forma misma de universalidad*: ¿cómo, en qué condiciones históricas específicas, la universalidad abstracta en sí deviene un "hecho de la vida (social)"? ¿En qué condiciones los individuos tienen la experiencia de sí mismos como sujetos de derechos humanos universales? Ése es el quid del análisis de Marx del "fetichismo de las mercancías': en una sociedad en la cual predomina el intercambio de las mercancías, los individuos mismos, en sus vidas diarias, se relacionan entre sí, así como con los objetos que encuentran, como con encarnaciones contingentes de nociones abstracto-universales. Lo que yo soy, mi antecedente social o cultural concreto, es vivido como contingente, ya que lo que en última instancia me define es la capacidad universal "abstracta" de pensar y/o trabajar. O: cualquier objeto que puede satisfacer mi deseo es vivido como contingente, puesto que mi deseo es concebido como una capacidad formal "abstracta", indiferente a la multitud de objetos particulares que pueden –pero nunca lo hacen plenamente– satisfacerlo. O tomemos el ejemplo ya mencionado de la "profesión": la noción moderna de profesión implica que yo me percibo a mí mismo como un individuo que no "nació" directamente en su rol social; lo que yo llegue a ser depende de la interacción entre circunstancias sociales contingentes y mi libre elección; en este sentido, el individuo de hoy tiene la profesión de electricista o profesor o mozo, mientras que carece de sentido afirmar que un siervo medieval era campesino de profesión. La cuestión crucial aquí es, nuevamente, que en ciertas condiciones sociales específicas (de intercambio de mercancías y de economía de mercado global), la "abstracción" pasa a ser un elemento directo de la vida social real, la forma en que individuos concretos se comportan y se relacionan con su destino y con su entorno social. Aquí Marx comparte la percepción de Hegel de que la universalidad deviene "para sí misma" sólo en la medida en que los individuos ya no identifican plenamente el núcleo de su ser con su situación social particular, sólo en la medida en que se perciben a sí mismos como "desarticulados" para siempre con respecto a esa situación: la existen-

> cia efectiva concreta de la universalidad es el individuo sin un lugar particular en el edificio global; en una estructura social dada, la Universalidad deviene "para sí misma" sólo en aquellos individuos que carecen de un lugar particular en ella. El modo de aparición de una universalidad abstracta, su ingreso en la existencia real, es por ende un gesto extremadamente violento de alterar el equilibrio orgánico precedente.

Yo sostengo, entonces, que cuando Butler habla de un proceso político interminable de renegociar las inclusiones/exclusiones de las nociones ideológicas universales predominantes, o cuando Laclau propone su modelo de la lucha interminable por la hegemonía, *el estatus "universal" de este modelo mismo es problemático*: ¿están aportando las coordenadas *formales* de *todo* proceso ideológico-político o simplemente están elaborando la estructura nocional de la práctica política *específica* ("posmoderna") *de hoy* que está emergiendo después del repliegue de la izquierda clásica?[30] *Parecería* (la mayoría de las veces, según sus formulaciones explícitas) que hacen lo primero (para Laclau, digamos, la lógica de la hegemonía se articula de alguna manera sin ambigüedad como una suerte de *estructura existencial* heideggeriana de la vida social), aunque también puede sostenerse que están meramente teorizando un momento histórico muy específico de la izquierda "posmoderna"...[31] En otras palabras, el problema es, para mí, *cómo historizar el historicismo en sí*. El paso del marxismo "esencialista" a la política posmoderna contingente (en Laclau),

[30] Por esta razón también *El género en disputa*, de lejos, el "mayor éxito" de Butler, y *Hegemonía y estrategia socialista* (escrito conjuntamente con Chantal Mouffe), el "mayor éxito" de Laclau: además de su intervención oportuna y perspicaz en la escena teórica, ambos libros fueron identificados con una práctica *política* específica, sirviendo como legitimación y/o inspiración: *El género en disputa*, con su giro anti-identitario de la política homosexual hacia la práctica del desplazamiento performativo de códigos gobernantes (travestismo, etc.); *Hegemonía*, con el "encadenamiento" de la serie de luchas progresistas particulares (feminista, antirracista, ecologista...) en oposición a la dominación izquierdista convencional de la lucha económica (Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [traducción castellana: *En género en disputa*, México, Paidós]); Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 1985 [de próxima aparición en FCE]).

[31] Y, siguiendo esta misma línea, ¿la oposición entre la realización imposible de la totalidad de la Sociedad y la solución pragmática de problemas parciales no es –antes que un a priori no histórico– también la expresión de un momento histórico preciso de la llamada "caída de las grandes narrativas histórico-ideológicas"?

o el paso del esencialismo sexual a la formación de género contingente (en Butler), o –un ejemplo más– el paso de lo metafísico a lo irónico en Richard Rorty, no es un simple avance epistemológico sino parte del cambio global en la naturaleza misma de la sociedad capitalista. No es que antes los individuos fueran "esencialistas estúpidos" y creyeran en la sexualidad naturalizada, mientras que ahora saben que los géneros están performativamente actuados; hace falta una suerte de metanarrativa que explique este pasaje mismo del esencialismo a la conciencia de la contigencia: la noción heideggeriana de la época del Ser, o la noción foucaultiana del cambio de la *episteme* predominante, o la noción sociológica convencional de modernización, o una explicación más marxista en la que este paso sigue la dinámica del capitalismo.

IV

De modo que, nuevamente, es crucial en el edificio teórico de Laclau la codependencia paradigmáticamente kantiana entre el a priori existencial "eterno" de la lógica de la hegemonía y la *narrativa histórica* del paso gradual de la política de clase marxista "esencialista" tradicional a la afirmación plena de la contingencia de la lucha por la hegemonía –así como el a priori trascendental kantiano es codependiente de su narrativa evolucionista antropológico-política de la progresión gradual de la humanidad hacia la madurez ilustrada–. El rol de esta narrativa evolucionista es precisamente resolver la ambigüedad antes mencionada del marco universal formal (de la lógica de la hegemonía); implícitamente responder a la pregunta: ¿este marco es realmente un universal no histórico o simplemente la estructura formal de la constelación ideológico-política específica del reciente capitalismo de Occidente? La narrativa evolucionista media entre estas dos opciones, contar la historia acerca de cómo el marco universal fue "postulado como tal", pasó a ser el principio estructurante explícito de la vida ideológico-política. Subsiste, no obstante, la pregunta: ¿este paso evolucionista es un simple paso del error al verdadero discernimiento? ¿Acaso cada postura se ajusta a su propia época, de modo que en el tiempo de Marx el "esencialismo de clase" era adecuado, mientras que hoy necesitamos la afirmación de la contingencia? ¿O deberíamos combinar ambos de una manera proto-hegeliana, para que el paso mismo del "error" esencialista al "verdadero" discernimiento de la contingencia radical esté condicionado históricamente (en el tiempo de Marx, la "ilusión esencialista" era "objetivamente necesaria",

mientras que nuestra época permite el discernimiento de la contingencia)? Esta solución proto-hegeliana nos permitiría combinar el alcance o la "validez" "universal" del concepto de hegemonía con el hecho obvio de que su reciente emergencia está claramente vinculada a la constelación social específica actual: aunque la vida sociopolítica y su estructura fueron siempre-ya el resultado de luchas hegemónicas, no obstante es recién hoy, en nuestra constelación histórica específica –es decir, en el universo "posmoderno" de la contingencia globalizada–, donde la naturaleza radicalmente contingente-hegemónica de los procesos políticos finalmente puede "volver/retornar a sí misma", para liberarse del bagaje "esencialista"...

Esta solución es sin embargo problemática por dos razones por lo menos. Primero, Laclau probablemente la rechazaría por basarse en la noción hegeliana del desarrollo histórico necesario que condiciona y sirve de anclaje a las luchas políticas. Segundo, desde mi punto de vista, la política posmoderna actual de subjetividades múltiples no es precisamente lo suficientemente política, en la medida en que presupone calladamente un sistema "naturalizado" no tematizado de las relaciones económicas. Debería afirmarse, contra la teoría política posmoderna que tiende cada vez más a prohibir la referencia misma al capitalismo como "esencialista", que la contingencia plural de las luchas políticas posmodernas y la totalidad del Capital no se oponen, siendo el Capital el que de alguna manera "limita" la deriva libre de los desplazamientos hegemónicos –el capitalismo actual más bien aporta *el telón de fondo y el terreno mismo para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas-etcétera.* ¿No lo señaló acaso Deleuze, en cierto modo, cuando puso de relieve que el capitalismo es una fuerza de "desterritorialización"? ¿Y acaso no seguía la vieja tesis de Marx de que, con el capitalismo, "todo lo sólido se disuelve en aire"?

De modo que, en última instancia, mi observación clave a propósito de Butler y Laclau es la misma en ambos casos: la necesidad de distinguir más explícitamente entre contingencia/sustituibilidad *dentro de* cierto horizonte histórico y la exclusión/forclusión más fundamental que *sostiene este horizonte mismo.* Cuando Laclau afirma que "si la totalidad de la sociedad es inalcanzable, los intentos por alcanzarla fracasarán necesariamente, aunque podrán, en la búsqueda de ese objeto imposible, resolver una variedad de problemas parciales", ¿no fusiona acaso –potencialmente, al menos– dos niveles, la lucha por la hegemonía *dentro* de cierto horizonte y la exclusión más fundamental que sostiene ese horizonte mismo? Y cuando Butler afirma, contra la

noción lacaniana de una barra o carencia constitutiva, que "el sujeto en curso es incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente dominantes, no estructuralmente estáticas", ¿no fusiona ella también –potencialmente al menos– dos niveles, la interminable lucha política de/por las inclusiones/exclusiones *dentro de* un campo dado (digamos, de la sociedad capitalista reciente) y una exclusión más fundamental que sustenta ese mismo campo?

Esto finalmente me permite abordar directamente la principal crítica deconstructivista a Lacan que es retomada por Butler: Lacan queda atrapado en un gesto negativo-trascendental. Es decir, si bien Butler reconoce que, para Lacan, el sujeto nunca alcanza la plena identidad, que el proceso de formación del sujeto siempre es incompleto, que está condenado al fracaso elemental, su crítica es que Lacan eleva el obstáculo mismo que impide la realización completa del sujeto a una "barra" (de "castración simbólica") a priori trascendental. De modo que, en vez de reconocer la contingencia y la apertura absoluta del proceso histórico, Lacan lo postula bajo el signo de una barra o prohibición fundamental ahistórica. En la crítica de Butler está, por lo tanto, implícita la tesis de que la teoría lacaniana, al menos en su forma "ortodoxa" predominante, limita la contingencia histórica radical: apuntala el proceso histórico evocando una limitación casi trascendental, algún a priori casi trascedente que no está a su vez atrapado en el proceso histórico contingente. De modo que la teoría lacaniana, en última instancia, desemboca en la distinción kantiana entre un sistema formal a priori y sus ejemplos históricos contingentes cambiantes. Butler menciona la noción lacaniana del "sujeto barrado": si bien reconoce que esta noción implica la incompletitud constitutiva, necesaria e ineludible y el fracaso elemental de todo proceso de interpelación, identificación, constitución del sujeto, no obstante afirma que Lacan eleva la barra a una prohibición o limitación ahistórica a priori que limita toda lucha política de antemano...

Mi primera reacción, casi automática, a esto es: ¿Butler misma se apoya aquí en una distinción proto-kantiana silenciosa entre forma y contenido? En la medida en que afirma que "el sujeto-en-curso es incompleto precisamente porque se constituye a través de exclusiones que son políticamente dominantes, no estructuralmente estáticas", ¿acaso no critica a Lacan porque éste en última instancia confunde la *forma* de la exclusión (siempre habrá exclusiones; alguna forma de exclusión es la condición necesaria de la identidad subjetiva...) con algún *contenido* específico particular que está excluido? El

reproche que Butler hace a Lacan es, más bien, que no es lo suficientemente "formalista": su "barra" está marcada de manera demasiado obvia por el contenido histórico particular; en un cortocircuito ilegítimo, Lacan elevaría a un a priori casi trascedental cierta "barra" que sólo emergió en condiciones históricas específicas, en última instancia contingentes (el complejo de Edipo, la diferencia sexual). Esto resulta particularmente claro a propósito de la diferencia sexual: Butler lee la tesis de Lacan de que la diferencia sexual es "real" como la afirmación de que es una oposición ahistórica congelada, fijada como sistema no negociable que no tiene lugar en las luchas hegemónicas.

Yo afirmo que esta crítica a Lacan involucra una interpretación errada de su posición, que en este caso está mucho más cerca de Hegel. Es decir: la cuestión crucial es que la *forma* misma, en su universalidad, siempre está arraigada, como un cordón umbilical, en un contenido particular –no sólo en el sentido de la hegemonía (la universalidad nunca es vacía; siempre está teñida de algún contenido particular), sino en el sentido más radical de que la *forma* misma de la universalidad emerge a través de la dislocación radical, a través de alguna imposibilidad más radical o "represión primordial". La cuestión última no es qué contenido particular hegemoniza la universalidad vacía (y por ende, en la lucha por la hegemonía, excluye otros contenidos particulares); la pregunta última es: ¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el "campo de batalla" por la hegemonía? Tomemos la noción de "democracia": naturalmente, el contenido de esta noción no está predeterminado –qué significará "democracia", qué incluirá y qué excluirá este término (es decir, el grado y la forma en que las mujeres, los *gays*, las minorías, las razas no blancas, etc., están incluidos/excluidos), siempre es el resultado de la lucha hegemónica contingente. No obstante, esta misma lucha abierta presupone no algún contenido fijo como su referente último, sino *su terreno mismo*, delimitado por el "significante vacío" que la designa ("democracia" en este caso). Naturalmente, en la lucha democrática por la hegemonía, cada posición acusa a la otra de "no ser realmente democrática": para un liberal conservador, el intervencionismo socialdemócrata ya es potencialmente "totalitario"; para el socialdemócrata, el descuido de la solidaridad social del liberal tradicional es no democrático... de modo que cada posición trata de imponer su propia lógica de inclusión/exclusión, y todas estas exclusiones son "políticamente dominantes, no estructuralmente estáticas"; no obstante, para que esta lucha misma tenga lugar, su *terreno* debe constituirse por medio de una exclusión más

fundamental ("represión primordial") que no sea simplemente histórico-contingente, lo que está en juego en la presente constelación de la lucha hegemónica, ya que *sustenta el terreno mismo de la historicidad.*

Tomemos el caso de la diferencia sexual como tal: la afirmación de Lacan de que la diferencia sexual es "real-imposible" es un estricto sinónimo de su afirmación de que "la relación sexual no existe". Para Lacan, la diferencia sexual no es un conjunto firme de oposiciones simbólicas "estáticas" e inclusiones/exclusiones (normatividad heterosexual que relega la homosexualidad y otras "perversiones" a algún rol secundario), sino el nombre de un callejón sin salida, de un trauma, de una incógnita, de algo que *resiste* cualquier intento de simbolización. Toda traducción de la diferencia sexual a un conjunto de oposición(es) simbólica(s) está condenada al fracaso, y esta "imposibilidad" misma es la que da lugar a la lucha hegemónica por el significado de "diferencia sexual". Lo que es barrado *no* es lo que está excluido bajo el régimen hegemónico presente.[32]

La lucha política por la hegemonía cuyo desenlace es contingente y la barra "no histórica" o imposibilidad son, por ende, estrictamente correlativas: hay una lucha por la hegemonía precisamente *porque* alguna "barra" de imposibilidad anterior sostiene el vacío en juego en la lucha hegemónica. De modo que Lacan es el opuesto mismo del formalismo kantiano (si por éste entendemos la imposición de un marco formal que sirve como a priori de su contenido contingente): Lacan nos obliga a tematizar la exclusión de algún "contenido" traumático que es constitutivo de la forma universal vacía. Hay espacio histórico sólo en la medida en que este espacio está sostenido por al-

[32] Esta brecha que separa para siempre lo Real de un antagonismo de (su traducción a) una oposición simbólica se torna obvia en un excedente que emerge a propósito de cada una de dichas traducciones. Por ejemplo; desde el momento en que trasladamos el antagonismo de clase a la oposición de clases como grupos sociales existentes positivos (burguesía versus clase trabajadora), siempre hay, por razones estructurales, un excedente, un tercer elemento que no "encaja" en esta oposición (*lumpenproletariat*, etcétera). Y, naturalmente, sucede lo mismo con la diferencia sexual como real: esto significa, precisamente, que siempre hay, por razones estructurales, un excedente de excesos "perversos" respecto de "masculino" y "femenino" como dos identidades simbólicas opuestas. Existe la tentación de decir incluso que la articulación simbólica/estructural de lo Real de un antagonismo siempre es una *tríada*; hoy, por ejemplo, el antagonismo de clase aparece, dentro del edificio de la diferencia social, como la tríada de "clase alta" (la elite dirigente, política e intelectual), "clase media" y "clase baja" no integrada (trabajadores inmigrantes, los sin techo...).

guna exclusión más radical (o, como habría dicho Lacan, *forclusión*). De modo que deberíamos distinguir entre dos niveles: la lucha hegemónica por la cual el contenido particular hegemonizará la noción universal vacía y la imposibilidad más fundamental que vuelve vacío al universal, y por ende, un terreno para la lucha hegemónica.

Por lo tanto, respecto de la crítica del kantianismo, mi respuesta es que Butler y Laclau son kantianos encubiertos:[33] los dos proponen un modelo formal abstracto a priori (de hegemonía, de performatividad de género...) que autoriza, dentro de su marco, la plena contingencia (ninguna garantía de cuál será el desenlace de la lucha por la hegemonía, ninguna referencia última a la constitución sexual...); los dos implican una lógica de "infinidad espuria": ninguna resolución final, sólo el proceso interminable de desplazamientos complejos parciales. ¿La teoría de Lacan de la hegemonía no es "formalista" en el sentido de que propone cierta matriz formal a priori del espacio social? Siempre habrá algún significante hegemónico vacío; lo único que cambia es su contenido... Mi último argumento es, pues, que el formalismo kantiano y el historicismo radical no son realmente opuestos, sino dos caras de la misma moneda: toda versión del historicismo se funda en un sistema formal "ahistórico" mínimo que define el terreno dentro del cual se desarrolla el juego abierto e interminable de las inclusiones/exclusiones, las sustituciones, las renegociaciones, los desplazamientos, etc., contingentes. La afirmación verdaderamente radical de la contingencia histórica tiene que incluir la tensión dialéctica entre el ámbito del cambio histórico en sí y su traumático núcleo "ahistórico" como su condición de (im)posibilidad. Lo que tenemos aquí es la diferencia entre la historicidad propiamente dicha y el historicismo: el *historicismo* se ocupa del juego interminable de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de la (im)posibilidad, en tanto que la *historicidad* propiamente dicha vuelve temáticos diferentes principios estructurales de esta misma (im)posibilidad. En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico ahistórico: al concentrarse en la simple díada esencialismo-contingencia, en el paso de uno a la otra, ofusca la historicidad concreta *como* el cambio del principio estructurante global mismo de lo Social.

[33] Al menos, si por "kantianismo" entendemos la noción convencional; hay otro Kant por redescubrir actualmente, el Kant de Lacan (véase Alenka Zupancic, *Ethics of the Real Kant, Lacan*, Londres y Nueva York, Verso, 1999).

¿Cómo debemos concebir, entonces, este estatus "ahistórico" de la diferencia sexual? Quizás una analogía con la noción de "institución cero" de Claude Lévi-Strauss podría resultar de ayuda aquí. Me refiero al análisis ejemplar de Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, de la disposición espacial de los edificios entre los winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos. La tribu está dividida en dos subgrupos (*moitiés*), "los que son de arriba" y "los que son de abajo" ; cuando le pedimos a un individuo, hombre o mujer, que dibuje en un papel, o en la arena, el plano de su aldea (la disposición espacial de las casitas), obtenemos dos respuestas muy diferentes, según su pertenencia a uno u otro de los subgrupos. Ambos perciben la aldea como un círculo, pero para un subgrupo, dentro de ese círculo hay otro círculo de casas centrales, de modo que tenemos dos círculos concéntricos; mientras que para el otro subgrupo, el círculo está dividido en dos por una línea divisoria clara. En otras palabras, un integrante del primer subgrupo (llamémoslo "conservador-corporativo") percibe el plano de la aldea como un anillo de casas más o menos simétricamente dispuestas alrededor del templo central; mientras que un miembro del segundo subgrupo ("revolucionario-antagónico") percibe su aldea como dos pilas distintas de casas separadas por una frontera invisible...[34] La idea central de Lévi-Strauss es que este ejemplo no debería incitarnos a un relativismo cultural, según el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia grupal del observador: la división misma en dos percepciones "relativas" implica una referencia oculta a una constante, no la disposición objetiva "real" de los edificios sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea eran incapaces de simbolizar, de explicar, de "internalizar", de aceptar; un desequilibrio en las relaciones sociales que impedía que la comunidad se estabilizara en un todo armonioso. Las dos percepciones del plano son simplemente dos esfuerzos mutuamente excluyentes de hacer frente a este antagonismo traumático, de curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. ¿Es necesario agregar que sucede exactamente lo mismo con respecto a la diferencia sexual, que: "masculino" y "femenino" son como las dos configuraciones de las casas en la aldea de Lévi-Strauss? Y para disipar la ilusión de que nuestro universo "desarrollado" no está dominado por la misma lógica, baste recordar la escisión de nuestro espacio político en

[34] Claude Lévi-Strauss, "Do Dual Organizations Exist?", en *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, pp. 131-163 (los dibujos aparecen en las páginas 133-134) [traducción castellana: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1977].

izquierda y derecha: un izquierdista y un derechista se comportan exactamente como los miembros de los subgrupos opuestos en la aldea lévi-straussiana. No sólo ocupan diferentes lugares dentro del espacio político; cada uno de ellos percibe de diferente manera la disposición misma del espacio político –un izquierdista, como el campo que está intrínsecamente dividido por algún antagonismo fundamental; un derechista, como la unidad orgánica de una comunidad alterada sólo por intrusos extraños–.

No obstante, Lévi-Strauss señala otra cuestión crucial aquí: como los dos subgrupos forman de todas maneras una única y misma tribu que vive en la misma aldea, esta identidad tiene que estar de alguna manera simbólicamente inscrita, pero, ¿cómo, si toda la articulación simbólica, si todas las instituciones sociales de la tribu son tendenciosas, es decir que están sobredeterminadas por la escisión antagónica constitutiva y fundamental? Pues por lo que Lévi-Strauss llama ingeniosamente la "institución cero", una suerte de contrapartida institucional del famoso *maná*, el significante vacío sin ningún significado determinado, ya que significa sólo la presencia de éste en sí, en oposición a su ausencia: una institución específica que no tiene ninguna función determinada positiva –su única función es la puramente negativa de señalar la presencia y la realidad de la institución social como tal, en oposición a su ausencia, al caos presocial–. La referencia a esta institución cero es la que permite a todos los miembros de la tribu tenerse como tales, como miembros de la misma tribu. ¿No es esta institución cero, entonces, *ideología* en su máxima pureza, es decir, la encarnación directa de la función ideológica de proveer un espacio neutral abarcador en el cual el antagonismo social es borrado, en el cual todos los miembros de la sociedad pueden reconocerse? ¿Y no es la lucha por la *hegemonía* precisamente la lucha por el modo en que esta institución cero será sobredeterminada, teñida de alguna significación particular?

Para dar un ejemplo concreto: ¿la noción moderna de *nación* no es acaso la institución cero que emergió con la disolución de los vínculos sociales fundados en la familia directa o las matrices simbólicas tradicionales, es decir, cuando, con la embestida violenta de la modernización, las instituciones sociales fueron basándose cada vez menos en la tradición naturalizada y fueron vividas cada vez más como una cuestión de "contrato"?[35] Es de especial importancia aquí el

[35] Véase Rastko Mocnik, "Das 'Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institution", en H. Boke (comp.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument Verlag, 1994.

hecho de que la identidad nacional se viva por lo menos como mínimamente "natural", como una pertenencia fundada en la "sangre y el suelo" y, como tal, opuesta a la pertenencia "artificial" a instituciones sociales propiamente dichas (Estado, profesión...): las instituciones premodernas funcionaban como entidades simbólicas "naturalizadas" (como instituciones fundadas en tradiciones incuestionables), y en el momento en que las instituciones fueron concebidas como artefactos sociales, surgió la necesidad de una institución cero "naturalizada" que sirviera como su fundamento común neutral.

Y –volviendo a la diferencia sexual– me siento tentado de arriesgar la hipótesis de que, quizá, la misma lógica de la institución cero debería aplicarse no sólo a la *unidad* de una sociedad, sino también a su *escisión antagónica*: ¿y si la diferencia sexual es en última instancia una suerte de *institución cero de la escisión social dentro de la humanidad*, la diferencia cero naturalizada mínima, una escisión que, antes de señalar cualquier diferencia social determinada, señala esta diferencia en sí? La lucha por la hegemonía es, pues, nuevamente, la lucha por el modo en que esta diferencia cero será sobredeterminada por otras diferencias sociales particulares.

Por consiguiente, es importante que en ambos casos –tanto a propósito de un país como a propósito de la diferencia sexual– nos atengamos a la lógica hegeliana de "postular los presupuestos": ni el país ni la diferencia sexual es el presupuesto inmediato/natural posteriormente perlaborado/"mediado" por la obra de la cultura[36] –ambos son (pre)supuestos (postulados retroactivamente) por el propio proceso "cultural" de simbolización–.

V

Para concluir, permítaseme abordar la crítica de Butler a la lectura crítica que hace Mladen Dolar de la problemática althusseriana de la interpelación como constitutiva del sujeto;[37] esta crítica constituye un excelente resumen de

[36] A esta mala interpretación corresponden dos nociones evolucionistas: la noción de que todos los *vínculos* sociales "artificiales" gradualmente se desarrollan a partir de su fundamento natural, la relación étnica o sanguínea directa; y la noción concomitante de que todas las formas "artificiales" de *división* y explotación social se basan en –y se desarrollan a partir de– su fundamento natural, la diferencia de sexos.

[37] Véase Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997, pp. 120-129 [traducción castellana: *Mecanismos psíquicos*

lo que el deconstructivismo considera inaceptable en Lacan. Según Dolar, no puede concebirse la aparición del sujeto como el efecto directo del reconocimiento individual de sí en la interpelación ideológica: el sujeto aparece como correlativo a algún remanente objetal traumático, a algún exceso que, precisamente, no puede ser "subjetivizado", integrado al espacio simbólico. La tesis clave de Dolar es pues: "para Althusser, el sujeto es lo que hace funcionar la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto aparece donde fracasa la ideología".[38] En suma, lejos de aparecer como el resultado de la interpelación, el sujeto aparece sólo cuando y en la medida en que la interpelación finalmente *fracasa*. El sujeto no sólo nunca se reconoce a sí mismo plenamente en la llamada interpeladora: su resistencia a la interpelación (a la identidad simbólica provista por la interpelación) *es* el sujeto. En términos psicoanalíticos, este fracaso en la interpelación es justamente la *histeria*; por esa razón, el sujeto *como tal* es, en cierto modo, histérico. Es decir: ¿qué es la histeria sino la postura de cuestionamiento permanente a la propia identidad simbólica, a la identidad que me fue conferida por el gran Otro: "Tú dices que yo soy (una madre, una prostituta, una maestra...), pero *soy realmente lo que dices que soy*? ¿Qué hay en mí que me hace lo que dices que soy?". A partir de aquí, Dolar se embarca en una doble crítica de Althusser: primero, Althusser no toma en cuenta este remanente/exceso objetal que se resiste a la simbolización; segundo, en su insistencia en el estatus "material" de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), Althusser reconoce erróneamente el estatus "ideal" del orden simbólico mismo como Institución última.

En su réplica, Butler acusa a Dolar de idealismo cartesiano: identificando los AIE "reales" y sus prácticas rituales con la materialidad, describe el remanente que resiste como *ideal* como una parte de la realidad psíquica interna que no puede ser reducida a un efecto de rituales interpelatorios. (Aquí, Butler paga el precio de trasladar la posición de Dolar a términos filosóficos que él *no* utiliza; por ejemplo, en su sorprendente pasaje: "La resistencia teológica al materialismo es ejemplificada en la defensa explícita que

del poder, Madrid, Altea]. "Beyond Interpellation" de Mladen Dolar fue publicado en *Qui Parle 6*, núm. 2 (primavera-verano de 1993), pp. 73-96. Para una lectura lacaniana de Althusser similar a (y en deuda con) Dolar, véanse los capítulos 2 y 5 de Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres y Nueva York, Verso, 1989 [traducción castellana: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI].

[38] Mladen Dolar, "Beyond Interpellation", ob. cit., p. 76.

hace Dolar de la herencia cartesiana de Lacan, su insistencia en la idealidad pura del alma..."[39] ¿dónde "defiende(n) explícitamente" Dolar o Lacan la idealidad pura del alma?)[40] Parecería por lo tanto que Dolar, bajo el disfraz de su insistencia en lo Real como remanente *material*, repite, en contra de Althusser, el gesto *idealista* clásico de insistir en cómo la experiencia (personal) interna de la subjetividad no puede ser reducida a un efecto de prácticas y/o rituales materiales externos: en el último análisis, el *objet petit a* como Real lacaniano resulta ser el nombre codificado de un objeto psíquico ideal fuera del alcance de las prácticas materiales... Además, Butler también acusa a Dolar de idealizar al gran Otro, es decir, de avalar el paso (lacaniano) de los AIE materiales y sus rituales a la noción de un orden simbólico inmaterial/ideal.

En cuanto a esta última noción, la (in)materialidad del gran Otro, la idea de Dolar es totalmente materialista: él no afirma que exista realmente un "gran Otro" ideal casi platónico (como lacaniano, sabe perfectamente que *il n'y a pas de grand Autre*); simplemente afirma que, para que se produzca la interpelación (reconocimiento interpelativo), no bastan las prácticas y/o los rituales materiales de las instituciones sociales reales (escuelas, leyes...); es decir, el sujeto tiene que *presuponer* la Institución simbólica, una estructura ideal de diferencias.[41] Esta función "ideal" del "gran Otro" como ideal del yo (opues-

[39] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, ob. cit., p. 127.

[40] Sobre la formulación precisa de Dolar de la relación entre el sujeto lacaniano y el *cogito* cartesiano, véase Mladen Dolar, "Cogito as the Subject of the Unconscious", en Slavoj Žižek (comp.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1998.

[41] El "gran Otro" lacaniano no designa simplemente las reglas simbólicas explícitas que regulan la interacción social, sino también la telaraña intrincada de reglas "implícitas" *no escritas*. Baste mencionar *The Little Book of Hollywood Clichés* (Londres, Virgin, 1995), de Rogert Ebert, que contiene cientos de estereotipos y escenas obligatorias, desde la famosa regla del "carro de fruta" (en toda escena de persecusión que involucre una localidad extranjera o étnica, se dará vuelta un carro de frutas, y un peatón enojado correrá hasta la mitad de la calle para alzar su puño apuntando al vehículo del héroe en fuga) hasta los casos más refinados de la regla del "gracias, pero no gracias" (cuando dos personas acaban de tener una conversación de corazón a corazón, cuando la persona A se apresta a abandonar la habitación, la persona B dice,tentativamente: "Bob" –o cualquiera que sea el nombre de A–; A hace una pausa, se da vuelta y dice: "¿Sí?"; B entonces dice: "Gracias") o la regla de la "bolsa del almacén" (cada vez que una mujer cínica asustada que no quiere volver a enamorarse es perseguida por un pretendiente que quiere derribar su muro de soledad, ella va a hacer compras al almacén; las bolsas entonces siempre se rompen y se desparraman las frutas y verduras, ya sea para simbolizar el lío que es su vida y/o que el pretendiente puede

to al *yo ideal*) también puede ser discernida a través de la noción de *interpasividad*, de trasladar al Otro no mi actividad, sino mi experiencia pasiva misma.[42] Recordemos al proverbial adolescente inválido, incapaz de jugar al básquet, que se identifica con un famoso jugador al que ve en la pantalla de televisión, se imagina en su lugar, actuando "a través de" él, obteniendo satisfacción de sus triunfos mientras está sentado solo en su casa frente a la pantalla –ejemplos como éste abundan en la crítica cultural conservadora, con su denuncia de que en nuestra época, la gente, en vez de comprometerse en la actividad social directa, prefiere ser consumidora impasible (de sexo, de deportes...), alcanzando la satisfacción a través de la identificación imaginaria con el otro, su yo ideal, observado en la pantalla–. No obstante, a lo que apunta Lacan con el ideal del yo (la cuestión de la identificación simbólica) opuesto al yo ideal (el punto o la figura de la identificación imaginaria) es exactamente lo contrario: ¿qué pasa con el jugador de básquet propiamente dicho? ¿Y si puede brillar en el juego sólo en la medida en que se imagina a sí mismo expuesto a la mirada –en última instancia fantaseada– de Otro, viéndose a sí mismo siendo visto por esa mirada, imaginando la forma en que su juego brillante está fascinando a esa mirada? Esta tercera mirada –el punto a partir del cual yo me veo a mí mismo como agradable, bajo el disfraz de mi yo ideal– es el ideal del yo, el punto de mi identificación simbólica, y es aquí donde encontramos la estructura de la interpasividad: yo puedo ser activo (brillando en la cancha de básquet) sólo en la medida en que me identifico con otra mirada impasible para la cual lo estoy haciendo, es decir, sólo en la medida en que traslado a otro la experiencia pasiva de ser fascinado por lo que estoy haciendo, en la medida en que me imagino a mí mismo *pareciendo* para ese Otro que registra mis actos en la red simbólica. De modo que la interpasividad no es simplemente una inversión simétrica de la "interactividad" (en el sentido, descrito más arriba, de ser activo a través de [nuestra identificación con] otro): genera una estructura "reflexiva" en la cual la mirada se duplica, en la cual yo "me veo a mí mismo siendo visto como agradable". (Y, de paso, en el

ayudarla a recoger los fragmentos de su vida, no sólo sus papas y manzanas). Esto es el "gran Otro" como la sustancia simbólica de nuestras vidas: este conjunto de reglas no escritas que de hecho regulan nuestras acciones. No obstante, el suplemento espectral de la Ley simbólica apunta a algo más radical: a un núcleo narrativo obsceno que debe ser "reprimido" para seguir siendo operativo.

[42] Sobre esta noción, véase el capítulo 3 de Žižek de *The Plague of Fantasies*, ob. cit.

mismo sentido, el exhibicionismo –estar expuesto a la mirada del Otro– no es simplemente una inversión simétrica del voyeurismo, sino la constelación original que soporta sus dos subespecies, el exhibicionismo propiamente dicho y el voyeurismo: incluso en el voyeurismo, nunca es el objeto que estoy espiando y yo; siempre-ya hay una tercera mirada: la mirada que me ve viendo el objeto. De modo que –para decirlo en términos hegelianos– el exhibicionismo es su propia subespecie (en su "determinación oposicional" tiene dos especies, el voyeurismo y el exhibicionismo en sí).

Cuando Dolar habla del "remanente", no es, sin embargo, el gran Otro ideal, sino precisamente el *pequeño* otro, la "espina en la garganta" que se resiste a la idealización simbólica. O –con respecto a la oposición entre lo Interno y lo Externo– el remanente del que habla Dolar (*objet petit a*) es precisamente no interno/ideal, sino extimado, completamente contingente, un cuerpo extraño en mi núcleo mismo, que descentra al sujeto. En suma, lejos de ser un objeto ideal-inmaterial-interno opuesto a la externalidad, el "remanente" de que habla Dolar es el remanente de *externalidad* contingente que persiste dentro de cada movimiento de internalización/idealización y subvierte la clara línea divisoria entre "interior" y "exterior". En términos hegelianos un poco simplistas, *objet petit a* es el remanente que nunca puede ser "cancelado [*aufgehoben*]" en el movimiento de simbolización. De modo que este remanente no es sólo un objeto "interno" irreducible a la materialidad externa –es precisamente el rastro irreducible de la externalidad en medio mismo de la "internalidad", su condición de imposibilidad (un cuerpo extraño que impide la constitución plena del sujeto) que es al mismo tiempo su condición de posibilidad–. La "materialidad" de este remanente es la del *trauma* que resiste a la simbolización. O sea que lo que debería hacerse aquí para no comprender mal la idea de Lacan es rechazar la equivalencia entre "materialidad" y la llamada "realidad externa": el *objet petit a*, naturalmente, no es "material" en el sentido de un objeto dentro de la "realidad externa", sino que es "material" en el sentido de una mancha impenetrable/densa dentro de la esfera "ideal" de la vida psíquica en sí. El verdadero *materialismo* no consiste en la simple operación de reducir la experiencia psíquica interna a un efecto de los procesos que tienen lugar en la "realidad externa" –lo que deberíamos hacer, además, es aislar un núcleo/remanente "material" traumático en el corazón mismo de la "vida psíquica" en sí–.

La comprensión errónea de Butler surge de la forma más radical a propósito de la relación entre ritual y fe. Cuando Althusser se refiere al "Actúa como si

creyeras, reza, arrodíllate y la fe vendrá por sí sola", de Pascal, no está haciendo una simple aserción conductista de que la creencia interna depende de la interacción social externa; lo que propone es, más bien, un intrincado mecanismo de reflexión de la causalidad "autopoiética" retroactiva, de cómo el ritual "externo" genera performativamente su propio fundamento ideológico: arrodíllate, *y creerás que te arrodillaste debido a tu fe*; es decir que el hecho de arrodillarse fue el efecto/expresión de una creencia interna.[43] O sea: cuando Dolar insiste en que, para arrodillarse y seguir el ritual, el sujeto ya tiene que creer, ¿no está comprendiendo mal a Althusser al quedar atrapado en el círculo vicioso ideológico arquetípico (para que el proceso de subjetivización se produzca, el sujeto *ya tiene que estar*)? Cuando Butler lee la idea de Dolar sobre la fe como si implicara este círculo vicioso, se opone a ella con una referencia a Wittgenstein:

> Wittgenstein observa: "Hablamos, expresamos palabras, y recién después adquirimos un sentido de la vida de estas palabras". La anticipación de ese sentido gobierna el ritual "vacío" que es el discurso, y asegura su repetición. En este sentido, pues, no debemos ni creer primero antes de arrodillarnos ni conocer el sentido de las palabras antes de hablar. Al contrario, ambas cosas son realizadas "con la fe" de que el sentido llegará en y a través de la articulación misma –una anticipación que no está, de tal modo, gobernada por una garantía de satisfacción noemática–.[44]

Pero ¿acaso la idea de la noción lacaniana de la temporalidad retroactiva del significado, de lo significado como el efecto circular de la cadena del significante, etc., no es precisamente que el significado siempre llega "más tarde", que la noción de "siempre-ya presente" es la verdadera ilusión-desconocimiento imaginaria? La fe que tiene que estar presente cuando realizamos un ritual es precisamente una fe "vacía", la fe que actúa cuando realizamos actos "*con fe*" –esta fe, esta confianza en que, *más tarde*, surgirá el sentido, es precisamente el *presupuesto* del que habla Dolar siguiendo a Lacan–. (Debería leerse también, con referencia a esta brecha que separa para siempre estas *dos* creencias –la primera creencia "vacía" que actúa cuando emprendemos un proceso simbólico "con fe", y la fe plena en una Causa –la famosa insistencia de Kierkegaard en cómo nosotros, los cristianos, nunca creemos simplemente, sino que en última

[43] Esto fue señalado claramente por Isolde Charim en su intervención "Dressur und Verneinung" en el coloquio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.

[44] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, ob. cit., p. 124.

instancia *creemos solamente para creer*–.)[45] Este acto de fe que nos hace arrodillar (o, en forma más general, este emprendimiento de un proceso simbólico) es a lo que se refiere Derrida cuando habla del "¡Sí primordial!" que constituye el compromiso mínimo; es a lo que se refiere Lacan cuando interpreta la *Bejalung* freudiana como la aceptación primordial del orden simbólico –lo opuesto no es *Verneinung* (ya que *Verneinung* niega un elemento que ya fue inscrito en el orden simbólico), sino la *Verwerfung* más primordial, la negativa a participar–. De modo que, en suma, este "¡Sí!" es probado en una forma negativa por el hecho de que *hay* sujetos que no dicen "¡Sí!" sino "¡No!" –los llamados psicóticos que, precisamente, *se niegan* a emprender el proceso simbólico–.

Implícita en todos estos malentendidos está la diferencia fundamental en el modo en que concebimos la noción de *sujeto*. Dolar critica a Althusser no por "omitir la dimensión de subjetividad"[46] (es decir, "la experiencia vivida e imaginada del sujeto"[47]), sino precisamente por lo opuesto: por concebir al sujeto como imaginario, como un efecto de la *reconnaissance/méconnaissance* imaginaria. En suma, la respuesta de Lacan a la pregunta hecha (y contestada en forma negativa) por filósofos tan diferentes como Althusser y Derrida –"¿Puede la brecha, la abertura, el Vacío que precede al gesto de la subjetivización, ser llamada igualmente 'sujeto'?"– es un enfático "¡Sí!". Para Lacan, el sujeto antes de la subjetivización no es una autopresencia idealista pseudocartesiana que precede las prácticas y los aparatos interpelatorios materiales, sino la brecha misma en la estructura que el (des)conocimiento de la llamada interpelatoria trata de cerrar. También podemos ver aquí que esta noción del sujeto es estrictamente correlativa a la noción de la estructura simbólica "barrada", de la estructura atravesada por la escisión antagónica de una imposibilidad que nunca puede ser totalmente simbolizada.[48] En suma, el vínculo

[45] Además, como ya lo demostré en otra parte (véase el capítulo 4 de Slavoj Žižek de *Tarrying with the Negative*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993), la fe (en una Causa ideológica) es también siempre una fe reflexiva, una fe de segundo grado en el sentido preciso de "intersubjetividad" mínima: nunca es una fe directa, sino una fe en la fe: cuando yo digo "Todavía creo en el comunismo", lo que en última instancia estoy diciendo es "Creo que no estoy solo, que la idea comunista todavía sigue viva, que sigue habiendo gente que cree en él". La noción de fe involucra, por ende, en forma inherente, la noción de "un sujeto supuesto de creencia", de otro sujeto en cuya fe yo creo.

[46] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, ob. cit., p. 120.

[47] Ibíd., p. 122.

[48] Respecto de esta noción del sujeto, véase el capítulo 1 de Žižek de *Tarrying with the Negative*,

íntimo entre el *sujeto* y el *fracaso* no radica en el hecho de que los rituales y/o las prácticas sociales materiales "externos" fracasan siempre en alcanzar el núcleo más recóndito del sujeto, en representarlo adecuadamente –alguna internalidad, algún objeto interno irreducible a la externalidad de las prácticas sociales (como Butler interpreta a Dolar) siempre queda–, sino, al contrario, en el hecho de que el "sujeto" en sí no es *nada excepto* el fracaso de la simbolización, de su propia representación simbólica; el sujeto no es nada "más allá" de ese fracaso, surge a través de ese fracaso, y el *objet petit a* es simplemente una positivización/encarnación de ese fracaso.

VI

Esta noción del sujeto como la "respuesta de lo Real" me permite finalmente confrontar la crítica convencional de Butler a la relación entre lo Real y lo Simbólico en Lacan: la determinación de la Real como lo que resiste a la

---

ob. cit. Entre paréntesis, la defensa más coherente e ingeniosa de Althusser contra la crítica lacaniana de Dolar (así como la mía) fue elaborada por Robert Pfaller, para quien la distancia experimentada hacia la interpelación es la forma misma del des-conocimiento ideológico: este aparente fracaso de la interpelación, su repudio relacionado con uno mismo –el hecho de que yo, el sujeto, experimente el núcleo recóndito de mi ser como algo que no es "meramente eso" (la materialidad de los rituales y aparatos), *es la prueba máxima de su éxito:* del hecho de que "el efecto sujeto" realmente tuvo lugar. Y, en la medida en que el término lacaniano para este núcleo recóndito de mi ser es *objet petit a*, se justifica afirmar que este *objet petit a*, el tesoro secreto, el *agalma*, es el *objeto sublime de la ideología* –el sentimiento de que hay "algo en mí más que yo mismo" que no puede ser reducido a ninguna de mis determinaciones simbólicas externas, es decir, a lo que soy para los otros–. ¿Este sentimiento es una "profundidad" inimaginable e inexpresable de mi personalidad, esta "distancia interior" hacia lo que soy para otros, la forma ejemplar de la distancia *imaginaria* con el aparato simbólico? Ésa es la dimensión crucial del *effet-sujet* ideológico: no en mi identificación directa con el mandato simbólico (dicha identificación directa es potencialmente psicótica; me convierte en un "muñeco mecánico superficial", no en una "persona viva"), sino en mi experiencia del núcleo de mi *Self* como algo que existe previamente al proceso de interpelación, como la subjetividad *antes de* la interpelación. El gesto antiideológico *par excellence* es, por lo tanto, el acto de "destitución subjetiva" mediante el cual yo *renuncio* al tesoro en mí mismo y admito plenamente mi dependencia de la externalidad de los aparatos simbólicos –es decir, asumo plenamente el hecho de que mi misma experiencia personal de un sujeto que ya estaba antes del proceso externo de interpelación es un des-conocimiento retroactivo generado por el proceso mismo de interpelación–. Véase Robert Pfaller, "Negation and Its Reliabilities", en Slavoj Žižek (comp.), *Cogito and the Unconscious*, ob. cit.

simbolización es en sí una determinación simbólica, es decir, el gesto mismo de excluir algo de lo simbólico, de postularlo como fuera del Límite prohibitivo (como lo Sagrado, Intocable), es un gesto simbólico (un gesto de exclusión simbólica) *par excellence*... En contraste con esto, sin embargo, debería insistirse en que lo Real lacaniano es estrictamente *interno* a lo Simbólico: no es más que su limitación inherente, la imposibilidad de lo Simbólico de "llegar a ser él mismo" totalmente. Como ya pusimos de relieve, lo Real de la diferencia sexual no significa que tenemos un conjunto fijo de oposiciones simbólicas que definen los "roles" masculino y femenino, de modo que todos los sujetos que no encajan en una de las dos franjas son excluidos/expulsados al "Real Imposible"; significa precisamente que todo intento de simbolizarla fracasa: la diferencia sexual no puede traducirse adecuadamente a un conjunto de oposiciones simbólicas. No obstante, para evitar un malentendido mayor, el hecho de que la diferencia sexual no pueda traducirse a un conjunto de oposiciones simbólicas no implica de ninguna manera que es "real" en el sentido de alguna entidad sustancial externa preexistente fuera del alcance de la simbolización: precisamente como real, la diferencia sexual es *absolutamente interna* a lo Simbólico –es su punto de fracaso inherente–.

Es, de hecho, la noción de antagonismo de Laclau la que puede ejemplificar lo Real: así como la diferencia sexual puede articularse solamente como la serie de intentos (fallidos) de traducirla a oposiciones simbólicas, del mismo modo el antagonismo (entre la Sociedad en sí y lo no social) no es simplemente exterior a las diferencias que son interiores a la estructura social, ya que, como vimos, puede articularse sólo como una diferencia (delineándose en torno de una diferencia) entre elementos del espacio social.[49] Si lo Real fuera directamente exterior a lo Simbólico, entonces la Sociedad definitivamente *existiría*: para que algo exista, tiene que ser definido por su límite externo y lo Real habría servido como esta externalidad garantizando la consistencia intrínseca de la Sociedad. (Esto es lo que hace el antisemitismo al "materializar" la *impasse-*

[49] Como el lector ya habrá observado, mi estrategia manipuladora en este ensayo consiste en hacer jugar a uno de mis compañeros contra el otro –¿para qué están los amigos sino para ser manipulados de esta manera?–. (Implícitamente) me baso en Butler en mi defensa de Hegel contra Laclau –no olvidemos que Butler hizo valer incluso el Conocimiento Absoluto hegeliano, la suprema *bête noire* de los antihegelianos: véase su brillante intervención "Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter'", en William Desmond (comp.), *Hegel and His Critics*, Albany, Nueva York, SUNY Press, 1989, pp. 174-178–, y ahora en la noción de Laclau de antagonismo para defender lo Real lacaniano de la crítica de Butler.

imposibilidad-antagonismo inherente de lo social en la figura externa del judío: el judío es la garantía última de que la sociedad existe. Lo que sucede en el paso de la posición de estricta lucha de clases al antisemitismo fascista no es un simple reemplazo de una figura del enemigo [la burguesía, la clase gobernante], por otra [los judíos], sino el cambio de la lógica del antagonismo que hace imposible la Sociedad a la lógica del enemigo externo que garantiza la consistencia de la Sociedad.) La paradoja es, por lo tanto, que Butler, en cierto modo, tiene razón: sí, lo Real *es* de hecho interno/inherente a lo Simbólico, no su límite externo; pero *por esa misma razón*, no puede ser simbolizado. En otras palabras, la paradoja es que lo Real como externo, excluido de lo Simbólico, es en realidad una determinación simbólica; lo que elude la simbolización es precisamente lo Real como el *punto de fracaso inherente* a la simbolización.[50]

Precisamente debido a esta internalidad de lo Real respecto de lo Simbólico *es* posible tocar lo Real a través de lo Simbólico; ésa es la idea de la noción de tratamiento psicoanalítico de Lacan; con eso tiene que ver la noción lacaniana de *acto* psicoanalítico –el acto como gesto que, por definición, toca la dimensión de algún Real imposible–. Esta noción del acto debe ser concebida junto con el antecedente de la distinción entre el mero intento de "resolver una variedad de problemas parciales" dentro de un campo dado y el gesto más radical de subvertir el principio estructurante mismo de dicho campo. Un acto no simplemente ocurre *dentro del* horizonte dado de lo que parece ser "posible"; redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser "imposible", pero cambia sus condiciones de manera que crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad). De modo que cuando un oponente nos reprocha haber hecho algo inaceptable, tiene lugar un acto cuando ya no nos defendemos aceptando la premisa implícita que hasta ahora compartimos con el oponente; en cambio, aceptamos plenamente el reproche, cambiando el terreno mismo que lo hizo inaceptable –tiene lugar un acto cuando nuestra respuesta al reproche es "¡Sí, *eso* es precisamente lo que estoy haciendo!"–.

[50] Para los *cognoscenti* lacanianos, es evidente que me estoy refiriendo a sus "fórmulas de sexuación": lo Real como externo es la excepción que fundamenta la universalidad simbólica, mientras que lo Real en el sentido lacaniano estricto –es decir, como inherente a lo Simbólico– es el punto de fracaso elusivo y totalmente no sustancial por el cual lo Simbólico es para siempre "no-todo". Sobre estas "fórmulas de sexuación", véase Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, París, Éditions du Seuil, 1975, capítulos VI y VII [traducción castellana: *El seminario. Libro XX: Aún*, Barcelona-Buenos Aires, 1981].

En el cine, un modesto ejemplo reciente, no totalmente apropiado, sería Kevin Kline cuando dice abruptamente "Soy *gay*" en vez de "¡Sí!" durante la ceremonia de la boda en *In and Out* [*Es o no es*]: admitiendo abiertamente la verdad de que es *gay* y, sorprendiéndonos así no sólo a nosotros, los espectadores, sino a él mismo.[51] En una serie de películas recientes, encontramos el mismo gesto radical sorprendente. En *Speed* [*Alta velocidad*], cuando el héroe (Keanu Reeves) enfrenta al terrorista chantajista que retiene a su compañero apuntándole con el arma, no le dispara al chantajista, sino a *su propio compañero* en la pierna; este acto aparentemente sin sentido impacta momentáneamente al chantajista, que suelta al rehén y sale corriendo... En *Ransom*, cuando el magnate de los medios (Mel Gibson) aparece por televisión para responder al pedido de dos millones de dólares que hacen los raptores de su hijo, sorprende a todo el mundo al decir que ofrecerá esa suma a la persona que le dé información sobre los secuestradores, y anuncia que los perseguirá hasta el fin, con todos sus recursos, si no liberan a su hijo de inmediato. Este gesto radical asombra no sólo a los raptores: inmediatamente después de realizarlo, el propio Gibson casi se desmorona, consciente del riesgo que corre... Y finalmente, el caso supremo: cuando, en la escena retrospectiva de *The Usual Suspects* [*Los sospechosos de siempre*], el misterioso Keyser Soeze (Kevin Spacey) regresa a su casa y encuentra a su mujer y a su pequeña hija amenazadas a punta de pistola por los integrantes de una banda rival, recurre al gesto radical de disparar y matar a su mujer y a su hija; este acto lo habilita a perseguir implacablemente a los integrantes de la banda rival, sus familias, padres, amigos y matarlos a todos...

Lo que estos tres gestos tienen en común es que, en una situación de elección forzada, el sujeto toma la elección "loca" imposible de, en cierto modo, *golpearse a sí mismo*, o a aquello que tiene mayor valor para él. Este acto, lejos de ser equiparable a un caso de agresividad impotente vuelta contra sí, cambia más bien las coordenadas de la situación en que se encuentra el sujeto: al separarse del precioso objeto a través de cuya posición el enemigo lo mantenía bajo control, el sujeto adquiere el espacio de libre acción. ¿"Golpearse a sí mismo" no es acaso un gesto radical, constitutivo de la subjetivi-

[51] No obstante, la película se convierte en un *kitsch* social presentando una conversión fácil de la comunidad de la pequeña localidad del horror ante el hecho de que el profesor de sus hijos sea *gay* a la solidaridad tolerante con él –en una imitación burlona de la universalización metafórica rancieriana, todos proclaman: "¡Somos *gays*!"–.

dad como tal? ¿El propio Lacan no realizó un acto similar de "dispararse a sí mismo" cuando, en 1979, disolvió la *École freudienne de Paris*, su *agalma*, su propia organización, el espacio mismo de su vida colectiva? Sin embargo, sabía perfectamente que sólo ese acto "autodestructivo" podía despejar el terreno para un nuevo comienzo.

En el ámbito de la política propiamente dicha, la mayor parte de la izquierda actual sucumbe al chantaje ideológico de la derecha aceptando sus premisas básicas ("la era del Estado benefactor con su gasto ilimitado quedó atrás, etc.") –en última instancia, en eso consiste la famosa "Tercera Vía" de la socialdemocracia–. En esas condiciones, un acto auténtico sería combatir la agitación derechista por alguna medida "radical" ("Quieren lo imposible; esto llevará a la catástrofe, a más intervención del Estado..."); no intentar defendernos diciendo que esto no es lo que queremos decir, que ya no somos los viejos socialistas, que las medidas propuestas no aumentarán el presupuesto estatal, que harán más "efectivo" incluso el gasto estatal y darán un impulso a la inversión, etcétera, etcétera, sino con un resonante "¡Sí, eso es *precisamente* lo que queremos!".[52] Si bien la presidencia de Clinton epitomiza a la Tercera Vía de la (ex) izquierda actual sucumbiendo al chantaje ideológico derechista, su programa de reforma del sistema de salud equivalía no obstante a una suerte de *acto*, por lo menos en las condiciones presentes, ya que se basaba en el rechazo de las nociones hegemónicas de la necesidad de recortar el gasto y la administración del Gran Estado –en cierto modo, hacía "lo imposible"–. Con razón, pues, fracasó: su fracaso –quizás el único *evento* significativo aunque negativo de la presidencia de Clinton– atestigua la fuerza material de la noción ideológica de "elección libre". Es decir; si bien la gran mayoría de las llamadas "personas comunes" no estaban bien al tanto del programa de reforma, el *lobby* médico (¡dos veces más fuerte que el infame *lobby* de defensa!) logró imponer en la opinión pública la idea fundamental de que con el servicio de salud universal la elección libre (en asuntos relativos a la medicina) se vería de alguna manera amenazada –contra esta referencia puramente ficticia a la "elección libre", toda enumeración de "datos reales" (en Canadá la salud es más barata y más eficiente, con una elección no menos libre, etc.) resultó ineficaz–.

[52] Cuando los cínicos del statu quo acusan a los supuestos "revolucionarios" de creer que "todo es posible", que se "puede cambiar todo", lo que quieren decir en realidad es que *nada en realidad es posible*, que no podemos cambiar *realmente* nada, ya que estamos básicamente condenados al mundo tal como es.

En lo que a la identidad del sujeto (agente) se refiere: en un acto auténtico, yo no expreso/realizo simplemente mi naturaleza interna –más bien, me redefino a mí mismo, el centro mismo de mi identidad–. Para mencionar el ejemplo de Butler repetido con frecuencia, un sujeto que tiene un "afecto apasionado homosexual" pero que es incapaz de reconocerlo abiertamente, de hacerlo parte de su identidad sexual,[53] en un acto sexual auténtico, tendría que cambiar la forma en que se relaciona con su "afecto apasionado" homosexual –no sólo en el sentido de "blanquearse", de identificarse totalmente como *gay*–. Un acto no sólo empuja el límite que divide nuestra identidad en la parte reconocida y repudiada hacia la parte repudiada, no sólo nos hace aceptar como "posibles" nuestras recónditas fantasías "imposibles" repudiadas: transforma las coordenadas mismas del fundamento fantásmico y repudiado de nuestro ser. Un acto no sólo vuelve a trazar los contornos de nuestra identidad simbólica pública, también transforma la dimensión espectral que sustenta esta identidad, los fantasmas no muertos que acosan al sujeto vivo, la historia secreta de fantasías traumáticas transmitidas "entre líneas", a través de las carencias y distorsiones de la textura simbólica explícita de su identidad.

Ahora también puedo responder al contraargumento obvio a esta noción lacaniana del acto: si definimos un acto exclusivamente por el hecho de que su aparición repentina sorprende/transforma a su agente mismo y, simultáneamente, que cambia retroactivamente sus condiciones de (im)posibilidad, ¿el nazismo no es, entonces, un acto *par excellence*? ¿Acaso Hitler no "hizo lo imposible", cambiando todo el campo de lo que se consideraba "aceptable" en el universo liberal democrático? Una respetable clase media *petit bourgeois* que, como un guardia de campo de concentración, torturó judíos, ¿no cumplió también lo que era considerado imposible en su existencia "decente" anterior y reconoció su "afecto apasionado" a la tortura sádica? Es aquí donde pasa a ser crucial la noción de "atravesar la fantasía" y –en un nivel diferente– transformar la constelación que genera los síntomas sociales. Un acto auténtico perturba la fantasía implícita, atacándola desde el punto de vista del

[53] "Muchos consideran que lo que son en tanto yo en el mundo, más allá de cuáles sean los centros imaginarios que tengan, se vería radicalmente disuelto si entablaran relaciones homosexuales. Preferirían morir a embarcarse en relaciones homosexuales. Para esas personas, la homosexualidad representa la perspectiva de la disolución psicótica del sujeto" (Entrevista de Judith Butler con Peter Osborne, en Peter Osborne (comp.), *A Critical Sense*, Londres, Routledge, 1966, p. 120).

"síntoma social" (¡recordemos que Lacan atribuyó la invención de la noción de síntoma a Marx!). La llamada "revolución nazi", con su repudio/desplazamiento del antagonismo social fundamental ("lucha de clases" que divide el edificio social desde adentro) –con su proyección/externalización de la causa de antagonismo social en la figura del judío, y la consiguiente reafirmación de la noción corporativista de sociedad como un Todo orgánico–, *anula* claramente la confrontación con el antagonismo social: la "revolución nazi" es *el* caso ejemplar de un pseudo cambio, de una actividad frenética en el transcurso de la cual cambiaron muchas cosas –"pasaba algo todo el tiempo"– para que, precisamente, algo –lo que *realmente importa*– *no* cambiara; para que las cosas fundamentalmente "siguieran igual".

En suma, un acto auténtico no es simplemente externo con respecto al campo simbólico hegemónico alterado por él: un acto es un acto sólo *con respecto a* algún campo simbólico, como una intervención en él. Es decir: un campo simbólico está siempre y por definición en sí mismo "descentrado", estructurado alrededor de un vacío/imposibilidad central (una narrativa de vida personal, digamos, es un *bricolage* de intentos finalmente fallidos por reconciliarse con algún trauma; un edificio social es un intento finalmente fallido por desplazar/oscurecer su antagonismo constitutivo). Un acto altera el campo simbólico en el cual interviene no desde ninguna parte, sino precisamente *desde el punto de vista de su imposibilidad intrínseca, el obstáculo, que es su principio estructurante repudiado oculto.* En contraste con este acto auténtico que interviene en el vacío constitutivo, punto de fracaso –o lo que Alain Badiou denominó la "torsión sintomal" de una constelación dada–,[54] el acto inauténtico se legitima a través de la referencia al punto de totalidad sustancial de una constelación dada (en el terreno político: la Raza, la Religión Verdadera, la Nación...): aspira precisamente a destruir los últimos remanentes de la "torsión sintomal" que altera el equilibrio de esa constelación.

Una consecuencia política palpable de esta noción de acto que debe intervenir en la "torsión sintomal" de la estructura (y también una prueba de que nuestra posición no involucra un "esencialismo económico") es que en cada constelación concreta, hay *un* delicado punto nodal de contención que decide dónde "estamos parados realmente". Por ejemplo, en la reciente lucha de la llamada "oposición democrática" en Serbia contra el régimen de Milosevic,

[54] Véase Alain Badiou, *L'être et l'évènement*, París, Éditions du Seuil, 1988, p. 25 [traducción castellana: *El ser y el reconocimiento*, Buenos Aires, Manantial].

el tema verdaderamente delicado es la postura en relación con la mayoría albanesa en Kosovo: la gran mayoría de la "oposición democrática" avala incondicionalmente el programa nacionalista antialbanés de Milosevic, acusándolo incluso de hacer concesiones a Occidente y de "traicionar" los intereses nacionales serbios en Kosovo. Durante las manifestaciones estudiantiles contra la adulteración de los resultados electorales por parte del Partido Socialista de Milosevic en el invierno de 1996, los medios occidentales que siguieron de cerca los hechos, y elogiaron el espíritu democrático revivido en Serbia, rara vez mencionaron el hecho de que uno de los *slogans* habituales de los manifestantes contra la policía especial era "¡En vez de patearnos a nosotros, vayan a Kosovo a sacar a patadas a los albaneses!". De modo que –y este es mi argumento– está mal tanto teórica como políticamente afirmar que en la Serbia de hoy el "nacionalismo antialbanés" es simplemente uno de los "significantes flotantes" del que pueden apropiarse tanto el bloque de poder de Milosevic como la oposición: a partir del momento que se lo avala, por más que se "lo reinscriba en la cadena democrática de equivalencias", ya se acepta el terreno definido por Milosevic, ya –por así decirlo– se "está jugando su juego". Hoy, en Serbia, el sine qua non absoluto de un acto político auténtico sería, pues, rechazar absolutamente el topos ideológico-político de la amenaza albanesa sobre Kosovo.

El psicoanálisis tiene conciencia de toda una serie de "actos falsos": el *passage à l'acte* psicótico-paranoico violento, la actuación histérica, la autoobstrucción, la autoinstrumentalización perversa; todos estos actos no sólo están mal de acuerdo con algunos criterios externos, sino que son *intrínsecamente malos*, ya que pueden comprenderse adecuadamente sólo como reacciones a algún trauma repudiado que desplazan, reprimen, etc. Lo que nos sentimos tentados de decir es que la violencia antisemítica nazi fue "falsa" de la misma forma: todo el impacto destructivo de esa actividad frenética a gran escala fue fundamentalmente "mal dirigido", fue una suerte de gigantesco *passage à l'acte* que tradujo una incapacidad de enfrentar el núcleo real del trauma (el antagonismo social). Por eso, lo que estamos afirmando es que la violencia antisemítica, digamos, no es sólo "factualmente mala" (los judíos "no son en realidad así": nos explotan y organizan un complot universal) y/o "moralmente malo" (inaceptable en términos de los criterios elementales de decencia, etc.), sino también "falsa" en el sentido de una falta de autenticidad que es a la vez epistemológica y ética, igual que un obsesivo que reacciona a sus fijaciones sexuales repudiadas embarcándose en rituales de defensa compulsivos de una

manera inauténtica. Lacan afirmó que aunque la esposa del paciente realmente se esté acostando con otros hombres, los celos del paciente no obstante deben tratarse como una enfermedad patológica; de manera homóloga, aunque los judíos ricos "realmente" explotaran a los trabajadores alemanes, sedujeran a sus hijas, dominaran la prensa popular, etc., *el antisemitismo es no obstante una enfermedad ideológica patológica enfáticamente "falsa"*. ¿Por qué? Lo que la hace patológica es la *inversión libidinal subjetiva repudiada* en la figura del judío; la forma en que el antagonismo social es desplazado-borrado siendo "proyectado" en la figura del judío.[55]

De modo que, volviendo al contraargumento obvio a la noción lacaniana del acto: este segundo elemento (para que un gesto cuente como acto, debe "atravesar la fantasía") no es simplemente un criterio adicional más para agregar al primero ("hacer lo imposible", reescribiendo retroactivamente sus propias condiciones): si este segundo criterio no se cumple, tampoco se satisface realmente el primero. Es decir, no estamos realmente "haciendo lo imposible", atravesando la fantasía hacia lo Real.

*

En última instancia, lo que mejor expresa el problema de la escena filosófico-política actual es la vieja pregunta de Lenin: "¿Qué hay que hacer?". ¿Cómo reafirmamos, en el terreno político, la dimensión adecuada del acto? La principal forma de resistencia contra el acto hoy es una suerte de *Denkverbot* (prohibición de pensar) no escrita similar a la infame *Berufsverbot* (prohibición de ser empleado por toda institución estatal) de fines de la década de 1960 en Alemania –apenas se muestra el más mínimo indicio de emprender proyectos políticos que apuntan seriamente a cambiar el orden existente, la respuesta es inmediatamente: "¡Por bueno que sea, esto terminará necesariamente

[55] ¿Y acaso esto no es estrictamente análogo al síndrome de falsa memoria? Lo problemático aquí no es sólo el hecho de que con frecuencia resulte que los "recuerdos" desenterrados a través de la sugestiva ayuda del terapeuta demasiado dispuesto sean falsos y fantaseados; la cuestión es, más bien, que *aun siendo factualmente verdaderos* (es decir, aunque el niño fuera abusado por un padre o un pariente cercano), *son "falsos"*, ya que permiten que el sujeto (ella o él) asuma la posición neutral de una víctima pasiva de las circunstancias injuriosas externas, borrando la cuestión crucial de su propia *inversión libidinal* en lo que le pasó.

en un nuevo Gulag!"–. El "retorno a la ética" en la filosofía política actual explota vergonzosamente los horrores del Gulag o el Holocausto como el cuco máximo, para chantajearnos y así obligarnos a renunciar a todo compromiso radical serio. De esta forma, los sinvergüenzas liberales conformistas pueden hallar una satisfacción hipócrita en su defensa del orden existente: saben que hay corrupción, explotación, etc., pero cada intento de cambiar las cosas es denunciado como éticamente peligroso e inaceptable, recordando los fantasmas del Gulag o del Holocausto...

Y esta resistencia contra el acto parece ser compartida en un amplio espectro de posiciones filosóficas (oficialmente) opuestas. Cuatro filósofos tan distintos como Derrida, Habermas, Rorty y Dennett probablemente adoptarían la misma postura democrática liberal de centroizquierda en decisiones políticas prácticas; en lo que se refiere a las conclusiones políticas que deben extraerse de su pensamiento, la diferencia entre sus posiciones es insignificante. Por otro lado, nuestra intuición inmediata ya nos dice que filósofos como Heidegger o como Badiou definitivamente adoptarían una postura diferente. Rorty, que hizo esta perspicaz observación, infiere de ello que las diferencias filosóficas no implican, generan o se basan en diferencias políticas –políticamente, no cuentan realmente–. ¿Qué pasa, sin embargo, si las diferencias filosóficas *sí* importan políticamente y si, por consiguiente, esta congruencia *política* entre filósofos nos dice algo crucial sobre su postura *filosófica* pertinente? ¿Qué pasa si, pese a los grandes debates públicos apasionados entre deconstructivistas, pragmáticos, habermasianos y cognitivistas, comparten no obstante una serie de premisas filosóficas? ¿Qué pasa si hay una proximidad no reconocida entre ellos? ¿Y qué pasa si la tarea de hoy es precisamente romper con este terreno de premisas compartidas?

Universalidades en competencia

Judith Butler

DE ACUERDO CON el protocolo que Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y yo aceptamos antes de escribir estas partes del libro, en el momento en que cada uno escribía la suya, no conocíamos de antemano las primeras contribuciones de los otros autores. Yo suponía que Žižek plantearía la cuestión del estatus de la diferencia sexual, y por eso decidí dedicar una buena porción de este segundo ensayo a ese tema. Pero lo que me sorprendió de su contribución fue su convergencia con la mía en el problema del formalismo, y creo que gran parte de lo que planteé en la primera contribución aquí constituye de algún modo una respuesta *avant la lettre* a su sugerencia de que yo soy quizás una formalista encubierta después de todo. Esto es algo que su sugerencia –al estilo hegeliano– de que también soy historicista torna aun más interesante. Creo que el grupo lacaniano que escribe siguiendo la vena žižekiana es el único grupo de estudiosos que me ha llamado historicista, y estoy encantada en razón de la improbabilidad de esta apelación. Las cosas se vuelven más difíciles de negociar, sin embargo, cuando también se me tilda de "deconstruccionista". Es un término que nadie que ejerce la crítica deconstructiva ha usado, un término que convierte una práctica de lectura variable en una identidad ideológica (nótese que no usamos el peyorativo *lacanista* para describir a alguien de signo lacaniano). Antes que aceptar o rechazar estos diversos rótulos –o, de hecho, preguntar si aquello que nombran se refiere realmente a mí– trataré de hacer un abordaje distinto ofreciendo una respuesta a los numerosos puntos interesantes que plantea Žižek.[1]

[1] Este diálogo resulta de varios intercambios entre los tres. Propuse una crítica de *The Sublime Object of Ideology* en mi libro *Bodies that Matter* (Nueva York, Routledge, 1993), en un capítulo titulado "Arguing with the Real". También publiqué un texto titulado "Postmarxism and Poststructuralism", en: *Diacritics* 23.4 (invierno de 1993) pp. 3-11, donde reseño *Emanci-*

Los rastros de la hegemonía

Creo que Žižek y yo estamos de acuerdo en lo que planteamos, de distintas maneras, en cuanto a que la exclusión de ciertos contenidos de cualquier versión de universalidad dada es en sí misma responsable de la producción de universalidad en su estilo vacío y formal. Supongo que ambos derivamos esta cuestión de Hegel, y que es imperativo comprender que los mecanismos específicos de exclusión producen, por así decirlo, el efecto del formalismo en el nivel de la universalidad. De hecho, hasta aquí nuestras contribuciones han generado una involuntaria comedia de formalismos en la que Žižek y yo intercambiamos la acusación y Laclau ofrece una animada defensa del término. En lo que a mi posición respecta, el formalismo que caracteriza a la universalidad, como expresé en mi trabajo anterior, siempre está desfigurado de distintas maneras por un rastro o remanente que da un mentís al formalismo mismo. Estoy parcialmente de acuerdo con Žižek cuando escribe: "la cuestión última es: ¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el 'campo de batalla' por la hegemonía?" (SŽ, p. 119). En realidad, yo sugeriría que puede haber sin embargo otro conjunto de preguntas además de esta "última" (aunque probablemente no última a su vez): ¿de qué manera la forma vacía de la universalidad que surge en estas condiciones aporta pruebas de las exclusiones mismas mediante las cuales se forja? ¿De que maneras emergen en el discurso político las incoherencias de la universalidad para ofrecer una visión refractada de lo que limita y a la vez moviliza dicho discurso? ¿Qué forma de hermenéutica política es necesaria para leer esos momentos en la articulación de la universalidad formal?

Žižek agrega, sin embargo –citando para ello astutamente a Wendy Brown–, que la batalla por la hegemonía que tiene lugar a través del empleo del discurso de la universalidad en general no logra tener en cuenta el "telón de fondo" del capitalismo que la hace posible. Afirmando que la clase pasó a ser indecible para Laclau, se pregunta, con Brown, si la lucha por la articulación de las posiciones de identidad dentro del campo político renaturaliza al capitalismo como una consecuencia inadvertida. De hecho, Žižek nos ofrece

---

pation(s) de Ernesto Laclau y *The Phylosophy of the Limit*. Ernesto Laclau y yo publicamos luego un diálogo en una revista llamada *TRANS.arts.cultures.media* 1.1 (verano de 1995), una revista *online* que también apareció en libro: este último diálogo fue publicado en *Diacritics* 27.1 (primavera de 1997).

tres "niveles" distintos de análisis, empleando metáforas arquitectónicas para realizar su observación: dos provistas por Lacan y una tomada de Marx. La lucha por la hegemonía tiene lugar sobre el telón de fondo del capitalismo, y el capitalismo, entendido como un conjunto históricamente específico de relaciones económicas, es identificado como la condición y a la vez el telón de fondo ocluido de la lucha hegemónica. Asimismo, al explicar cómo Lacan queda adherido en esta estructura, nos dice: "deberíamos distinguir entre dos niveles: la lucha hegemónica por la cual el contenido particular hegemonizará la noción universal vacía y la imposibilidad más fundamental que vuelve vacío al universal, y por ende, un terreno para la lucha hegemónica" (SŽ, p. 121).

Al explicar este nivel más fundamental, señala que "toda versión del historicismo se funda en un sistema formal 'ahistórico' mínimo que define el terreno dentro del cual se desarrolla el juego abierto e interminable de las inclusiones/exclusiones, las sustituciones, las renegociaciones, los desplazamientos, etc., contingentes" (SŽ, p. 121). Está implícita en esta distinción la ecuación del historicismo con la contingencia y con la particularidad. Lo "histórico" son las luchas específicas y cambiables; lo no histórico es el marco dentro del cual operan. Y sin embargo, si la hegemonía consiste en parte en cuestionar el marco para permitir formaciones políticas inteligibles anteriormente forcluidas, y si su promesa futura depende precisamente del carácter revisable de dicho marco, no tiene sentido entonces poner a salvo el marco del ámbito de lo histórico. Además, si construimos lo histórico en términos de las formaciones políticas y contingentes en cuestión, restringimos el significado mismo de lo histórico a una forma de positivismo. Para que el marco de inteligibilidad tenga su propia historicidad es necesario no sólo que repensemos el marco como histórico, sino que repensemos el significado de la historia más allá del positivismo y de la teleología, y en relación con una noción de un conjunto políticamente saliente y cambiante de *epistemes*.

En uno de sus argumentos, entonces, Žižek sugiere paradójicamente que ni Laclau ni yo historizamos lo suficiente el problema de la hegemonía y que somos formalistas encubiertos (kantianos incluso), en virtud de este fracaso en tematizar suficientemente el capitalismo como telón de fondo necesario para la lucha hegemónica. Y en un argumento separado, se refiere a un tipo diferente de telón de fondo que está omitido en mi discusión –que es más fundamental y ahistórico, que él describirá posteriormente como la falta constitutiva que, en sus términos, es el sujeto y que, en tanto falta, condiciona la posibilidad de la lucha hegemónica–. Si tomamos a Žižek al pie de la letra, esta arquitectónica

tiene, pues, tres "niveles". Y sin embargo, según el contexto en el cual argumenta, resulta que dos de ellos son condiciones primarias para la hegemonía: una, historicista, es el capitalismo; la otra, formalista, es el sujeto como falta. No hay ninguna discusión aquí que nos dé una idea de cómo comprender estas dos condiciones primarias en su mutua relación; ¿una es más primaria que la otra? ¿Constituyen distintos tipos de primacía? ¿Cómo debemos entender al capitalismo actuando en conjunción con el sujeto como falta para producir algo como las co-condiciones de la lucha hegemónica? Creo que no basta con distinguirlas como "niveles" de análisis, puesto que no es evidente que el sujeto no esté, por ejemplo, desde el comienzo, estructurado por ciertos elementos generales del capitalismo, o que el capitalismo no produzca ciertos dilemas para el inconsciente y, en realidad, para el sujeto psíquico más en general. De hecho, si no cabe pensar juntas una teoría del capital y una teoría de la psique, ¿qué implica eso respecto de la división del trabajo intelectual que tiene lugar primero bajo el manto de Lacan y luego bajo el manto de Marx, que se mueve en forma brillante entre los paradigmas, que los anuncia a todos como necesarios, pero nunca llega a preguntar cómo podrían ser las teorías pensadas –o repensadas– juntas?

Esto no quiere decir que no aparezcan juntas, pues a veces recibimos un ejemplo del mundo social del cual se dice que ilustra un proceso psíquico. Pero Lacan aparece una y otra vez en la teoría de Žižek en el límite de la teoría del capital. Esto se ve quizá de la forma más ingeniosa en su lectura de Althusser y Lacan juntos en *El sublime objeto de la ideología*.[2] La interpelación de los sujetos ejecutada por el aparato institucional del Estado funciona al punto de que se postula un "exceso" que sobrepasa los parámetros sociales de la interpelación misma, un excedente dentro del campo de la realidad que no puede ser directamente asimilado en términos de realidad. Aquí podríamos entender este exceso de diferentes maneras: como otro esfuerzo por sublimar lo traumático, como un esfuerzo por fijar un límite psíquico al campo de la realidad social, o como un esfuerzo por indicar, sin capturarlo, lo que sigue siendo inefable en el sujeto, la inefabilidad del inconsciente que es a la vez condición y límite del sujeto mismo. A esto parece aproximarse Žižek más arriba por distintos medios cuando se refiere a la "falta constitutiva" del sujeto. Su resistencia a lo que él llama "historicismo" consiste en rechazar toda ex-

[2] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres y Nueva York, Verso, 1989 [traducción castellana: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI].

plicación dada por construcción social que pudiera interpretar esta falta fundamental como un efecto de ciertas condiciones sociales, efecto que denominan impropiamente metalepsis aquellos que lo entienden como la causa o el fundamento de cualquiera y de toda socialidad. De modo que también rechazaría cualquier tipo de visión crítica que sostenga que la falta que cierto tipo de psicoanálisis entiende como "fundamental" para el sujeto, en realidad, se vuelve fundamental y constitutiva como una manera de oscurecer sus orígenes históricamente consistentes.

A título de ejemplo, y para hacer que este "debate" resulte quizás un poco más sutil, supongamos que esta última posición, que describí como "crítica", no sea precisamente la visión que sostengo: visión que acepta, con Žižek y Laclau, que el psicoanálisis tiene reservado un papel crucial en cualquier teoría del sujeto. Estoy de acuerdo, como espero precisar, con la noción de que cada sujeto emerge con la condición de la forclusión, pero no comparto la convicción de que estas forclusiones sean previas a lo social, o explicables a través de relatos de parentesco estructuralistas anacrónicos. Así como creo que la visión lacaniana y la mía coincidirían en que dichas forclusiones pueden considerarse "internas" a lo social como su momento fundacional de exclusión o prioridad, el desacuerdo aparecería respecto de si la castración o el tabú del incesto pueden o deberían funcionar como el nombre que designa estas distintas operaciones.

Žižek propone que distingamos entre niveles de análisis, afirmando que un nivel –que parece estar más cerca de la superficie y hasta ser superficial– encuentra contingencia y sustituibilidad dentro de cierto horizonte histórico (aquí, de manera importante, la historia contiene por lo menos dos mensajes: la contingencia y el horizonte habilitador dentro del cual aparece). Él se refiere claramente a la noción de Laclau y Mouffe de cadena de equivalencia, la posibilidad de formaciones de identidad nuevas y contingentes dentro del campo político contemporáneo, y la capacidad de cada una de hacer sus reclamos en cuanto a los otros, al servicio de un campo democrático en expansión. El otro nivel –que, afirma, es "más fundamental"– es una "exclusión/forclusión que *sostiene este horizonte mismo*" (SŽ, p. 117, el empleo de la cursiva es de Žižek). Nos advierte a Laclau y a mí que no "fusione[mos] dos niveles, la interminable lucha política de/por las inclusiones/exclusiones *dentro de* un campo dado y una exclusión más fundamental que sustenta ese mismo campo" (SŽ, p. 118). Por un lado, el horizonte histórico parece existir en un nivel distinto que el más fundamental, un nivel que pertenece a la falta

traumática en o del sujeto. Por otro lado, es evidente que este segundo nivel, el más fundamental, está ligado al primero por ser tanto su fundamento como su límite. Por ende, el segundo nivel no es exactamente exterior al primero, lo cual significa que no pueden de ninguna manera, estrictamente hablando, ser concebidos como "niveles" separables, pues el horizonte histórico sin duda "es" su fundamento, aparezca o no ese fundamento dentro del horizonte que ocasiona y "sustenta".

En otro momento, Žižek advierte que no debe entenderse este nivel fundamental, el nivel en el cual la falta del sujeto es operativa, como externo a la realidad social: "lo Real lacaniano es estrictamente *interno* a lo Simbólico" (SŽ, p. 132, el destacado es del original). Y podemos ver que la relación que Žižek ofrece mediante la heurística de los "niveles" o "planos" no se sostiene totalmente y que la topografía misma es desestabilizada por el complejo conjunto de afirmaciones que pretende hacer. Las topografías que ofrece Žižek como una manera de clarificar su posición forzosamente han de desmoronarse si se entiende correctamente su posición. Pero tal vez sea éste un punto interesante sólo marginalmente.

El asunto asume mayor importancia, sin embargo, cuando tratamos de repensar la relación entre lo psíquico y lo social. Esto resulta importante ante todo cuando consideramos la teoría generalizada que representa la formación del sujeto a través de la inauguración traumática. Este trauma es, estrictamente hablando, previo a toda realidad social e histórica y constituye el horizonte de la inteligibilidad para el sujeto. Este trauma es constitutivo de todos los sujetos, aunque sea interpretado retroactivamente por sujetos individuales de variadas maneras. Este trauma, vinculado conceptualmente a la falta, está a su vez vinculado tanto a la escena de castración como al tabú del incesto. Éstos son términos que se canalizan a través del relato del parentesco estructuralista, y si bien aquí funcionan para delimitar un trauma y una falta que forman la ruptura constitutiva de la realidad social, están en sí mismos estructurados por una teoría de la socialidad muy específica –teoría que considera que el orden simbólico establece un contrato social si se puede decir–. Así, cuando Žižek escribe en *¡Goza tu síntoma!*[3] acerca de la falta que inaugura y define –negativamente– la realidad social humana, postula una estructura transcultural de la realidad social que presupone una socialidad basada en posiciones de paren-

[3] Slavoj Žižek, *Enjoy your Symptom!*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992 [traducción castellana: *¡Goza tu síntoma!*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1992].

tesco ficticias e idealizadas que dan por sentado que la familia heterosexual constituye el vínculo social definitorio para todos los seres humanos:

> el *insight* fundamental que subyace a las nociones del complejo de Edipo, la prohibición del incesto, la castración simbólica, el advenimiento del Nombre del Padre, etc., consiste en que cierta "situación sacrificial" define el estatus mismo del hombre como *parlêtre*, "ser de lenguaje"... ¿qué es toda la teoría psicoanalítica de la "socialización", de la emergencia del sujeto a partir del encuentro de una sustancia vital presimbólica de "goce" con el orden simbólico, sino la descripción de una situación sacrificial que, lejos de ser excepcional, es la historia de cada uno y como tal *constitutiva*? Este carácter constitutivo significa que el "contrato social", la inclusión del sujeto en la comunidad simbólica, tiene la estructura de una *elección obligada*... (p. 74).

La discusión de Žižek intenta subestimar la situación sacrificial que inaugura la formación del sujeto, y sin embargo, en su discusión, él postula una equivalencia entre la comunidad simbólica y el contrato social, aun cuando el contrato social aparezca adecuadamente ironizado entre comillas.[4] En la página siguiente aclara la relevancia vigente del esquema lévi-straussiano para su reflexión sobre la falta original: "las mujeres pasan a ser un objeto de intercambio y distribución sólo cuando la "cosa madre" es postulada como prohibida" (p. 75). La elección, para el sujeto –presumiblemente varón–, es pues, *le père ou pire* (el padre o peor). No pretendo en estas páginas iniciar una controversia con la teoría del parentesco y lo simbólico que están en juego aquí, aunque lo hago en términos más generales en mi libro sobre Antígona.[5] Deseo solamente señalar que la postulación teórica misma del trauma originario presupone la teoría estructuralista del parentesco y la socialidad –que la antropología y la sociología cuestionan por igual y que perdió pertinencia a causa de las nuevas formaciones familiares en todo el mundo–. Foucault estuvo acertado al preguntarse si las últimas formas sociales modernas pueden definirse por sistemas de parentesco, y el antropólogo David Schneider ha demostrado en

[4] Supongo que el motivo por el cual "contrato social" es ironizado con las comillas es que, estrictamente hablando, no hay ningún contrato social en el mismo sentido que no hay ninguna relación sexual –es decir, que la relación es una fantasía condicionada y quebrada por una falta implícita–.

[5] Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

términos categóricos que el parentesco fue construido artificialmente por los etnógrafos con la esperanza de garantizar una comprensión transcultural de la heterosexualidad y la reproducción biológicas como puntos de referencia para la organización del parentesco.[6] Del mismo modo, Pierre Clastres ofrece un importante conjunto de estudios que muestran el funcionamiento incompleto de las relaciones de parentesco en la definición del contrato social y el vínculo social –estudios que cuestionan la equivalencia misma del parentesco idealizado, la comunidad simbólica y el contrato social que condiciona la teorización de la falta primaria de Žižek–.[7]

Por ende, no basta con decir que una ruptura primaria inaugura y desestabiliza la realidad social y el dominio de la socialidad propiamente dicho, si esa ruptura puede pensarse sólo en términos de una presunción muy particular y altamente discutible sobre la socialidad y el orden simbólico.

Este problema, tal como yo lo entiendo, se relaciona con el estatus "casi trascendental" que Žižek atribuye a la diferencia sexual. Si tiene razón, entonces la diferencia sexual, en su aspecto más fundamental, está fuera de la lucha por la hegemonía aun cuando él afirme con gran claridad que su estatus traumático y no simbolizable *ocasiona* las luchas concretas alrededor de cuál debería ser su significado. Deduzco que la diferencia sexual se distingue de otras luchas dentro de la hegemonía precisamente porque esas otras luchas –"clase" y "país", por ejemplo– no nombran al mismo tiempo una diferencia fundamental y traumática *y* una identidad histórica contingente concreta. Tanto "clase" como "país" aparecen dentro del campo del horizonte simbolizable en ocasión de esta falta más fundamental, pero no nos sentiríamos tentados, como nos sucede con el ejemplo de la diferencia sexual, de llamar a esa falta fundamental "clase" o "país". Por lo tanto, la diferencia sexual ocupa una posición distintiva dentro de la cadena de significantes, posición que ocasiona la cadena y es a la vez un eslabón en ella. ¿Cómo debemos pensar la vacilación entre estos dos significados (y son siempre distintos), teniendo en cuenta que lo trascendental es el fundamento, y ocasiona una condición sustentadora de lo que se denomina lo histórico?

[6] David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

[7] Véase Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. de Robert HurleyNueva York, Zone Books, 1987.

El redoblamiento de la diferencia sexual

Seguramente hay algunas feministas que estarían de acuerdo con la primacía dada a la diferencia sexual dentro de esa visión, pero no me cuento entre ellas. La formulación tacha de más fundamental la diferencia sexual que otros tipos de diferencias, en primera instancia, y le da un estatus estructural trascendental en el modo corriente o "casi", que pretende ser significativamente distinto de la formulación concreta que recibe dentro del horizonte del significado histórico. Cuando se afirma que la diferencia sexual en este nivel más fundamental es meramente formal (Shepherdson)[8] o vacío (Žižek), estamos en el mismo dilema en el que estábamos con los conceptos ostensiblemente formales como el de universalidad: ¿es fundamentalmente formal, o *deviene* formal, deviene disponible para una formalización con la condición de que se lleven a cabo ciertos tipos de exclusiones que permitan esa formalización misma en su modo putativamente trascendental?

Ésta pasa a ser una consideración importante cuando reconocemos que las esferas de la "idealidad" que Žižek atribuye al orden simbólico –las estructuras que rigen la simbolizabilidad– son también elementos estructurales del análisis, no normas contingentes que han sido ratificadas como ideales psíquicos. La diferencia sexual es, pues, en su opinión, 1) no simbolizable; 2) la ocasión para cuestionar interpretaciones de lo que es; 3) simbolizable en términos ideales, donde la idealidad del ideal conlleva la no simbolizabilidad original de la diferencia sexual misma. Aquí, nuevamente, el desacuerdo resulta inevitable. ¿Queremos afirmar que hay un gran Otro ideal, o un pequeño otro ideal, que es más fundamental que cualesquiera de sus formulaciones sociales? ¿O queremos preguntar si cualquier idealidad correspondiente a la diferencia sexual es alguna vez no constituida por normas de género activamente reproducidas que hacen aceptar su idealidad como esencial a una diferencia sexual pre-social e inefable?

Naturalmente, la respuesta de mis amigos lacanianos aun más progresistas es que no tengo por qué preocuparme por esta diferencia sexual innombrable que no obstante nombramos, ya que no tiene contenido sino que es puramente formal, eternamente vacía. Pero aquí volvería a la observación hecha de manera tan tajante por Hegel contra los formalismos kantianos: la estructura vacía y formal se establece precisamente a través de la sublimación no totalmen-

[8] Charles Shepherdson, *Vital Signs: Nature, Culture, Psychoanalysis*, Nueva York, Routledge, 2000.

te lograda del contenido como forma. No es adecuado afirmar que la estructura formal de la diferencia sexual es primero y ante todo sin contenido, sino que llega a ser "llenada" con contenido por un acto posterior y anterior. Esa formulación no sólo sustenta una relación totalmente externa entre la forma y el contenido, sino que actúa impidiendo la lectura que podría mostrarnos que ciertos tipos de formalismos son generados por un proceso de abstracción que nunca está totalmente libre del remanente del contenido que rechaza. El carácter formal de esta diferencia sexual presocial originaria en su vacío ostensible *se realiza* precisamente a través de la materialización mediante la cual determinado dimorfismo idealizado y necesario prende. El rastro o remanente que el formalismo necesita borrar, pero que es el signo de su fundamento en aquello que es anterior a él, a menudo opera como la clave para su desciframiento. El hecho de que afirmaciones como "la inteligibilidad cultural requiere la diferencia sexual" o "no hay cultura sin diferencia sexual" circulen en el discurso lacaniano anuncia algo de la normatividad restrictiva que impulsa esta tendencia trascendental, una normatividad a salvo de la crítica precisamente debido a que se declara a sí misma oficialmente como anterior a cualquier operación social de diferencia sexual dada que la hubiera contaminado. Si Žižek puede escribir, como lo hace: "¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el "campo de batalla" por la hegemonía?" (SŽ, p. 119, el destacado es del original), entonces, puede sin duda considerar la pregunta: "¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la diferencia sexual emerja como un campo de batalla por la hegemonía?".

Por supuesto, como sucede con cualquier posición puramente especulativa, podríamos perfectamente preguntar: ¿quién postula la inefabilidad original y final de la diferencia sexual, y qué objetivos alcanza dicha postulación? Este concepto –de los más imposibles de verificar– se ofrece como la condición de verificabilidad misma, y nos vemos obligados a elegir entre una afirmación teológica no crítica o una indagación social crítica: ¿aceptamos esta descripción de la base fundamental de la inteligibilidad o comenzamos a preguntarnos qué tipos de forclusiones alcanza semejante postulación y a qué costo?

Si aceptáramos esta posición, podríamos sostener que la diferencia sexual tiene un estatus trascendental incluso cuando emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género. Podríamos no obstante explicar la intersexualidad afirmando que el ideal sigue existiendo, pero los cuerpos en cuestión –contingentes, formados históricamente– no se

ajustan al ideal, y su no conformidad es justamente la relación esencial con el ideal considerado. No importaría si la diferencia sexual se ejemplifica en cuerpos biológicos vivos, pues la inefabilidad y la no simbolización de la más sagrada de las diferencias dependería de que ninguna ejemplificación fuera cierta. O, en realidad, podríamos, al tratar de pensar en la transexualidad, seguir el discurso patologizador de Catherine Millot,[9] quien insiste en la primacía y la persistencia de la diferencia sexual frente a aquellas vidas que sufren bajo la idealidad y tratan de transformar la fijeza de esa creencia. O tomemos las extraordinariamente regresivas afirmaciones políticas hechas por Sylviane Agacinski, Irène Théry y Françoise Héritier en relación a los esfuerzos franceses contemporáneos por extender las alianzas sancionadas legalmente a individuos no casados.[10] Agacinski señala que precisamente porque no puede emerger ninguna cultura sin la presunción de la diferencia sexual (como su fundamento, condición y ocasión), hay que oponerse a dicha legislación, porque está reñida con los presupuestos fundamentales de la cultura misma. Héritier plantea el mismo argumento desde la perspectiva de la antropología lévi-straussiana, afirmando que los esfuerzos por contrariar a la naturaleza en este sentido producirán consecuencias psicóticas.[11] De hecho, esta afirmación

[9] Véase Catherine Millot, *Horsexe: Essay on Transsexuality*, trad. de Kenneth Hylton, Brooklyn, Nueva York, Autonomedia, 1990 [traducción castellana: *Exsexo. Ensayo sobre transexualismo*, Buenos Aires, Catálogo].

[10] Véase Sylviane Agacinski, "Questions autour de la filiation", le Forum, *Ex Aqueo*, julio 1998, una entrevista sobre su reciente libro, *Politique des sexes* (París, Éditions du Seuil, 1998). Allí no sólo afirma explícitamente que no debería acordarse a los *gays* ningún "pacto civil de solidaridad" porque sus relaciones son "privadas", no "sociales", sino que la heterosexualidad constituye "une origine mixte... qui est naturelle, est aussi un fondement culturel et symbolique" (p. 24). Irène Théry planteó un argumento similar en sus numerosas presentaciones públicas con el PACS en Francia, un esfuerzo legal por conceder derechos legales limitados a las parejas no casadas. (Véase Irène Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, París, Odile Jacob, 1998.) Héritier planteó quizá los argumentos más audaces a favor de lo simbólico, afirmando que la heterosexualidad tiene el mismo alcance que el orden simbólico, que ninguna cultura puede aparecer sin esta formación particular de diferencia sexual como su fundamento, y que el PACS y otros esfuerzos de ese tipo tratan de deshacer los fundamentos de la cultura misma.

[11] Para una comprensión más general de su opinión de que la diferencia sexual y la paternidad heterosexual son esenciales a todas las formas culturalmente viables de parentesco, véase Françoise Héritier, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996 [traducción castellana: *Masculino/femenino*, Barcelona, Ariel]. Véanse también sus observaciones en "Aucune société n'admet de parenté homosexuelle", en: *La Croix* (noviembre de 1998). Agradezco a Eric Fassin por asistirme con parte de este material.

fue tan bien hecha que la versión de la ley que finalmente fue aprobada en la Asamblea Nacional Francesa niega explícitamente el derecho de los *gays* y las lesbianas a adoptar, por temor a que los hijos generados y criados en tales circunstancias, contrarias tanto a la naturaleza como a la cultura, se vieran llevados a la psicosis.

Héritier citó la noción de lo "simbólico" que sirve de fundamento a toda inteligibilidad cultural en el trabajo de Lévi-Strauss. Y Jacques-Alain Miller también adhirió, escribiendo que si bien es cierto que a los homosexuales debe garantizárseles el reconocimiento de sus relaciones, no sería posible extender a ellos los acuerdos legales como el matrimonio, pues el principio de fidelidad para todo par conyugal es asegurado por "la presencia femenina", y los hombres *gay* aparentemente carecen de ese ancla crucial en sus relaciones.[12]

Podríamos perfectamente sostener que estas distintas posiciones políticas que hacen uso de la doctrina de la diferencia sexual –algunas de las cuales son derivadas de Lévi-Strauss y algunas de Lacan– son aplicaciones inadecuadas de la teoría; y que si la diferencia sexual se salvaguardara como una diferencia verdaderamente vacía y formal, no podría identificarse con ninguna de sus formulaciones sociales dadas.

Pero ya vimos anteriormente lo difícil que es, incluso a nivel conceptual, mantener separados lo trascendental y lo social. Pues aunque la afirmación de que la diferencia sexual no puede identificarse con ninguna de sus formula-

[12] Véase la respuesta que da Miller al ensayo de Éric Laurent "Normes nouvelles de 'l'homosexualité'", en "L'inconscient homosexuel", en: *La Cause freudienne: revue de psychanalyse*, p. 37:

> A mon avis, il existe, chez les homosexuels, des liens affectifs de longue durée qui justifient parfaitement, selon des modalités à étudier, leur reconnaissance juridique, si les sujets le souhaitent. Savoir si cela doit s'appeler mariage ou pas est une autre question. Ces liens ne sont pas exactement du même modèle que les liens affectifs hétérosexuels. En particulier, quand ils unissent deux hommes, on ne trouve pas l'exigence de fidélité érotique, sexuelle, introduite pour le couple hétérosexuel par un certain nombre de facteurs –du côté féminin dans un certain registre, dans un autre registre par les exigences du partenaiere masculin (pp. 12-13).
>
> [En mi opinión, en las relaciones homosexuales existen vínculos emocionales duraderos que justifican perfectamente, según modalidades que deben estudiarse, su reconocimiento legal, si los sujetos lo desean. Si debe llamárselo matrimonio o no es otra cuestión. Estos vínculos no son exactamente del mismo modelo que los vínculos afectivos heterosexuales. En particular, cuando unen a dos hombres, no encontramos la exigencia de fidelidad erótica, sexual, introducida para la pareja heterosexual por cierto número de factores –del lado femenino en cierto registro, en otro registro por las exigencias del *partenaire* masculino–.]

ciones concretas o, en realidad, con ninguno de sus "contenidos", entonces es igualmente imposible afirmar que es radicalmente extirpable de cualesquiera de ellos. Aquí vislumbramos algo de las consecuencias del estatus vacilante del término. Se supone que es (casi)trascendental, que pertenece a un "nivel" distinto de lo social y lo simbolizable, pero si fundamenta y sustenta las formulaciones históricas y sociales de la diferencia sexual, es su condición misma y parte de su definición misma. De hecho, según aquellos que aceptan esta visión, es la condición no simbolizable de la simbolizabilidad.

Mi observación es, sin embargo, que ser la condición trascendental de posibilidad para cualquier formulación dada de diferencia sexual es ser también, precisamente, el sine qua non de todas esas formulaciones, la condición sin la cual no pueden entrar en la inteligibilidad. El "casi" que antecede a lo trascendental apunta a mejorar la dureza de este efecto, pero también elude la pregunta: ¿qué sentido de trascendental está en uso aquí? En el espíritu kantiano, "trascendental" puede significar: la condición sin la cual nada puede aparecer. Pero también puede significar: las condiciones reguladoras y constitutivas de la aparición de todo objeto dado. Este último sentido es aquél en el cual la condición no es externa al objeto que ocasiona, sino que es su condición constitutiva y el principio de su desarrollo y aparición. *Lo trascendental ofrece así las condiciones criteriales que restringen la emergencia de lo tematizable.* Y si no se considera que este campo trascendental tiene una historicidad –es decir, si no se considera que es una *episteme* cambiante que podría ser alterada o revisada con el tiempo– no me queda claro qué lugar puede tener para resultar fructífero en una consideración de la hegemonía que trate de sustentar y promover una formulación más radicalmente democrática del sexo y la diferencia sexual.

Si la diferencia sexual tiene este estatus casi trascendental, todas las formulaciones concretas de diferencia sexual (formas de segundo orden de la diferencia sexual) no sólo remiten implícitamente a la formulación más originaria sino que son, en su expresión misma, limitadas por esta condición normativa no tematizable. Por ende, la diferencia sexual en el sentido más originario opera como un principio o criterio radicalmente incontestable que establece la inteligibilidad a través de la forclusión o, en realidad, a través de la patologización, o, en realidad, a través de la privación de derechos políticos activos. En tanto no tematizable, la diferencia sexual es inmune al examen crítico, pero necesaria y esencial: un instrumento de poder verdaderamente oportuno. Si es una "condición" de la inteligibilidad, entonces habrá ciertas formas que ame-

nacen la inteligibilidad, que amenacen la posibilidad de una vida viable dentro del mundo sociohistórico. La diferencia sexual funciona así no simplemente como un fundamento, sino como una condición de definición que debe ser instituida y protegida de cualquier intento de debilitarla (intersexualidad, transexualidad, unión lesbiana y *gay*, por mencionar sólo algunos).

Por lo tanto, cuando los intelectuales se expresan en contra de las prácticas sexuales no normativas argumentando que son hostiles a las condiciones de la cultura misma no sólo hacen un mal uso de Lacan o del orden simbólico. Precisamente porque lo trascendental no mantiene ni puede mantener su lugar separado como "nivel" más fundamental, precisamente porque la diferencia sexual como fundamento trascendental debe no sólo cobrar forma dentro del horizonte de la inteligibilidad sino también estructurar y limitar dicho horizonte, funciona activa y normativamente para limitar qué será y qué no será considerado como una alternativa inteligible dentro de la cultura. Así, como afirmación trascendental, la diferencia sexual debe ser rigurosamente objetada por todo aquel que quiera protegerse de una teoría que prescriba de antemano qué tipos de acuerdos sexuales estarán y no estarán permitidos en la cultura inteligible. La vacilación inevitable entre lo trascendental y el funcionamiento social del término torna inevitable su función prescriptiva.

Forclusiones

Mi desacuerdo con esta posición es evidente, pero eso no significa que discuta el valor del psicoanálisis o, en realidad, de algunas formas de interpretación lacaniana. Es cierto que me opongo a los usos del complejo de Edipo que suponen una estructura parental de dos géneros y no piensan críticamente en la familia. También me opongo a las formas de pensar el tabú del incesto que no consideran el tabú concomitante de la homosexualidad que lo hace legible y que, casi invariablemente, impone la heterosexualidad como su solución. Llegaría a admitir incluso que ningún sujeto surge sin ciertas forclusiones, pero rechazaría el supuesto de que aquellas forclusiones, traumas incluso, constitutivas tienen una estructura universal que casualmente fue perfectamente descrita desde el punto de vista privilegiado de Lévi-Strauss y Lacan. A decir verdad, la diferencia más interesante entre Žižek y yo radica probablemente en el estatus de la forclusión original. Yo sugeriría que estas forclusiones no son secundariamente sociales, sino que la forclusión es un modo en el que

funcionan las prohibiciones sociales variables. No prohiben simplemente los objetos cuando aparecen, sino que limitan de antemano los tipos de objetos que pueden aparecer y que aparecen dentro del horizonte del deseo. Precisamente porque estoy empeñada en una transformación hegemónica de ese horizonte, sigo considerándolo como un esquema o *episteme* históricamente variable, que es transformado por la emergencia de lo que en sus términos no es representable, que se ve forzado a reorientarse en virtud de los cuestionamientos radicales a su trascendencia; cuestionamientos presentados por figuras "imposibles" dentro de los límites y las fisuras de su superficie.

El valor del psicoanálisis debe buscarse, obviamente, en una consideración acerca de cómo la identificación y los fracasos de ésta son cruciales para pensar la hegemonía. Creo que Laclau, Žižek y yo coincidimos en este punto. La prominencia del psicoanálisis se torna evidente cuando consideramos que quienes están oprimidos por ciertas operaciones de poder también resultan investidos en esa opresión y que, de hecho, su autodefinición misma pasa a estar ligada a los términos por los cuales son regulados, marginados o borrados de la esfera de la vida cultural. En algunos sentidos, éste es el eterno problema de identificarse con el opresor, pero esto toma un giro diferente una vez que consideramos que las identificaciones pueden ser múltiples, que podemos identificarnos con distintas posiciones dentro de una escena única, y que ninguna identificación es reducible a la identidad (siendo esta última otra cuestión en la que creo que Žižek, Laclau y yo coincidimos). Siempre resulta territorio difícil sugerir que podríamos en realidad identificarnos con la posición de la figura a la cual nos oponemos, porque el miedo, con justa razón, es que la persona que trata de comprender la inversión psíquica en la propia opresión llegue a la conclusión de que la opresión se genera en las mentes de los oprimidos, o que la psique vence a todas las otras condiciones como causa de la propia opresión. De hecho, a veces el miedo a estas dos últimas consecuencias nos impide plantear incluso la pregunta relativa a cuál podría ser el vínculo con las condiciones sociales opresivas y, más especialmente, las definiciones opresivas del sujeto.

No es fácil determinar por qué cualquiera de nosotros permanece en situaciones que son manifiestamente hostiles a nuestros intereses, y por qué son tan difíciles de conocer –o, en realidad, recordar– nuestros intereses colectivos. Resulta claro, sin embargo, que no comenzaremos a determinarlo sin la ayuda de una perspectiva psicoanalítica. Clarificar los términos de la auto-conservación me parece crucial para cualquiera que trate de encender

un rechazo minoritario del statu quo. Y como la mayoría de los sujetos que partimos con determinados propósitos en mente, y terminamos alcanzando otras metas distintas de las que pensamos, resulta imperativo comprender los límites de la autocomprensión transparente, especialmente cuando se trata de aquellas identificaciones que nos movilizan y que, francamente, preferiríamos no confesar. La identificación es inestable: puede ser un esfuerzo inconsciente por aproximarnos a un ideal que conscientemente despreciamos o por repudiar a un nivel inconsciente una identificación que explícitamente defendemos. Puede con ello producir un problema de parálisis para aquellos que no pueden, por la razón que fuere, interrogar esa región de sus inversiones. Puede volverse aun más complicado, sin embargo, cuando la bandera política misma que blandimos obliga a una identificación y a una inversión que nos llevan a la situación de ser explotados o domesticados mediante la regulación. Pues la cuestión no es simplemente qué puede averiguar un individuo, hombre o mujer, sobre su psique y sus inversiones (lo cual transformaría al psicoanálisis en el punto final de la política), sino investigar qué tipos de identificaciones se vuelven posibles, son fomentadas o impuestas, dentro de un campo político dado y cómo ciertas formas de inestabilidad se abren dentro de ese campo político en virtud del proceso de identificación mismo. Si la interpelación del nuevo y radiante ciudadano *gay* requiere el deseo de ser incluido en las filas de los militares e intercambiar los votos matrimoniales bajo la bendición del Estado, entonces la disonancia abierta por esta interpelación introduce a su vez la posibilidad de fragmentar los pedazos de esta identidad repentinamente conglomerada. Actúa contra la coagulación de la identidad dentro de un conjunto de posiciones entrelazadas y dadas por sentado y, subestimando el fracaso de la identificación, permite el surgimiento de un tipo diferente de formación hegemónica. Lo hace, sin embargo, sólo idealmente, pues no hay garantía alguna de que una idea generalizada de esa disonancia prenda y adopte la forma de la politización de los *gays* en dirección a una agenda más radical.

En este sentido, las categorías mismas que están políticamente disponibles para la identificación restringen de antemano el juego de la hegemonía, la disonancia y la rearticulación. No es sólo que una psique invierta en su opresión, sino que los términos mismos que llevan al sujeto a la viabilidad política orquestan la trayectoria de la identificación y se convierten, con suerte, en el sitio para una resistencia desidentificatoria. Creo que esta formulación se acerca bastante a una visión que es compartida aquí por mis coautores.

En la intersección de Foucault y Freud, he tratado de dar una teoría de la representación que tenga en cuenta los dobles funcionamientos del poder social y la realidad psíquica. Y este proyecto, emprendido parcialmente en *Mecanismos psíquicos del poder*,[13] es motivado por la insuficiencia de la teoría foucaultiana del sujeto, en la medida en que se basa en la noción conductista del comportamiento reproducido mecánicamente o en una noción sociológica de "internalización" que no aprecia las inestabilidades que son inherentes a las prácticas identificatorias.

La fantasía en la norma

Desde una perspectiva foucaultiana, una cuestión es si el régimen mismo del poder que trata de regular al sujeto lo hace aportando un principio de autodefinición para éste. Si lo hace, y la subjetivación está enlazada de esta manera con la sujeción, entonces no bastará con invocar una noción del sujeto como fundamento de la representación, ya que el sujeto mismo es producido a través de operaciones de poder que delimitan de antemano cuáles serán los objetivos y el alcance de la representación. Sin embargo, de esta revelación no se desprende que siempre-ya estemos atrapados, y que no tenga sentido la resistencia a la regulación o a la forma de sujeción que ésta adopta. Lo que sí significa es que no deberíamos pensar que tomando al sujeto como un fundamento de la representación, habremos contrarrestado los efectos del poder regulador. Aquí resulta crucial el análisis de la vida psíquica, porque las normas sociales que actúan sobre el sujeto para producir sus deseos y restringir su operación no actúan en forma unilateral. No son simplemente impuestas e internalizadas de determinada forma. En realidad, ninguna norma puede actuar sobre un sujeto sin la activación de la fantasía y, más específicamente, del vínculo fantasmático con ideales que son a la vez sociales y psíquicos. El psicoanálisis entra en el análisis foucalutiano precisamente en el punto en que deseamos comprender la dimensión fantasmática de las normas sociales. Pero yo advertiría contra la concepción que entiende la fantasía como algo que se produce "en un nivel" y a la interpelación social como algo que tiene lugar "en otro nivel". Estas mudanzas arquitectónicas no responden la cuestión de

[13] Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997 [traducción castellana: *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Altea].

la interrelación entre los dos procesos o, de hecho, cómo es que la normatividad social no es finalmente pensable fuera de la realidad psíquica que es el instrumento y la fuente de su continua efectividad. Las normas no sólo son incorporadas, como afirma Bourdieu, sino que la incorporación es a su vez un modo de interpretación, no siempre consciente, que somete la normatividad misma a una temporalidad reiterable. Las normas no son entidades estáticas, sino elementos de la existencia incorporados e interpretados, que se sostienen por la idealización que la fantasía provee.

Así como Žižek insiste en que en el centro de la vida psíquica encontramos un "núcleo traumático remanente [*traumatic kernel/remainder*]" que él describe alternadamente como material e ideal, la materialidad a la cual se refiere no tiene, sin embargo, nada que ver con las relaciones materiales. Este núcleo traumático no está compuesto de relaciones sociales sino que funciona como un punto límite de la socialidad; imaginado según metáforas de la materialidad –es decir, núcleos y manchas– pero no visible ni legible fuera de estas figuraciones; y no ideal, estrictamente hablando, pues no es conceptualizable y funciona, de hecho, también como límite de la conceptualización. Me pregunto si el enfoque wittgensteiniano respecto de esta cuestión podría simplificar las cosas. Podemos coincidir en que la conceptualización y cualquier formulación dada de socialidad tienen un límite, y que encontramos dicho límite en variados momentos liminares y espectrales de la experiencia. Pero ¿por qué entonces nos vemos obligados a dar un nombre técnico a este límite, "lo Real", y a hacer una afirmación más de que el sujeto se constituye por esta forclusión? El uso de la nomenclatura técnica genera más problemas que los que resuelve. Por un lado, debemos aceptar que "lo Real" no significa otra cosa que el límite constitutivo del sujeto; pero por otro lado, ¿por qué se considera que cada esfuerzo por referirse al límite constitutivo del sujeto en modos que no utilicen esa nomenclatura no logra comprender su verdadera operación? ¿Estamos usando las categorías para comprender los fenómenos o introduciendo los fenómenos para consolidar las categorías "en el nombre del Padre", si se quiere? Asimismo, podemos tratar de aceptar la noción debilitada de lo simbólico como separada del parentesco normativo, pero ¿por qué toda esa cháchara sobre el lugar del Padre y del Falo? Podemos, a través del *fiat* definicional, proclamar que lo simbólico no nos confina a ninguna noción particular de parentesco o quizás, en líneas más generales, a una concepción totalmente vacía y generalizada de parentesco, pero entonces resulta difícil saber por qué las "posiciones" en este simbólico siempre se resuelven en torno

de una noción idealizada de la paternidad heterosexual. Así como los jungianos nunca respondieron satisfactoriamente por qué se usaba el término "femenino" cuando cualquiera de cualquier género podía ser portador de ese principio, los lacanianos se ven fuertemente apremiados a justificar la recirculación de las posiciones familiares patriarcales como la "Ley" con mayúscula al mismo tiempo que intentan definir esos términos socialmente saturados en formas que los inmunizan de toda socialidad o, peor, los transforman en la condición presocial (casi)trascendental de la socialidad propiamente dicha. El hecho de que mis amigos Slavoj y Ernesto afirmen que el término "Falo" puede ser separado definicionalmente de falogocentrismo constituye un logro neologístico ante el cual me quedo maravillada. Temo que la declaración de ellos refute retóricamente su propio contenido proposicional, pero no agregaré nada más.

Si bien acepto el postulado psicoanalítico –bosquejado por algunas formas prevalecientes de la psicología del yo– que sostiene que el sujeto llega a ser sobre la base de la forclusión (Laplanche), no entiendo esta forclusión como el punto de fuga de la socialidad. Aunque puede ser inevitable que la individuación requiera una forclusión que el inconsciente produce, un remanente, resulta igualmente inevitable que el inconsciente no sea presocial, sino un *cierto modo en el cual lo social indecible persiste.* El inconsciente no es una realidad psíquica purificada de contenido social que posteriormente constituye una brecha necesaria en el dominio de la vida social consciente. *El inconsciente es también una condición psíquica en curso, en la cual las normas son registradas en formas tanto normalizadoras como no normalizadoras, el sitio postulado de la fortificación, anulación y perversión de las normas, la trayectoria impredecible de apropiación de éstas en identificaciones y rechazos que no siempre son llevados a cabo consciente o deliberadamente.* Las forclusiones que fundan –y desestabilizan– al sujeto se articulan a través de trayectorias de poder, ideales reguladores que restringen lo que será o no una persona, que tienden a separar a la persona del animal, a distinguir entre dos sexos, a fabricar la identificación en dirección a una heterosexualidad "inevitable" y a morfologías de género ideales; y pueden producir también los materiales para identificaciones y rechazos tenaces en relación a las identidades raciales, nacionales y de clase, de las que a menudo resulta muy difícil "decir algo" a favor o en contra.

El psicoanálisis no puede llevar adelante un análisis de la realidad psíquica que suponga la autonomía de esa esfera, a menos que esté dispuesto a naturalizar las formas del poder social que producen dicho efecto de autonomía.

El poder emerge en y como la formación del sujeto: separar la función de forclusión generadora del sujeto del ámbito del poder productivo es repudiar la forma en que los significados sociales llegan a ser interpretados como parte de la acción misma de los procesos psíquicos inconscientes. Además, si los ideales de personidad que rigen la autodefinición en los niveles preconsciente e inconsciente son a su vez producidos por forclusiones de distintos tipos, entonces el pánico, el terror, el trauma, la ira, la pasión y el deseo que emergen en relación a esos ideales no pueden entenderse sin referencia a sus formulaciones sociales. Con esto no quiero decir que, como efectos simples, las formas sociales de poder producen sujetos, ni tampoco afirmar que las normas son internalizadas como realidad psíquica, al estilo conductista. Es sólo para enfatizar, no obstante, la forma en que las normas sociales son vividas diversamente como realidad psíquica, lo cual indica que los estados psíquicos clave como la melancolía o la manía, la paranoia y el fetichismo no sólo asumen formas específicas bajo determinadas condiciones sociales, sino que no tienen ninguna otra esencia implícita que las formas específicas que asumen. La especificidad de la psique no implica su autonomía.

La perspectiva de emprender relaciones sexuales susceptibles de incitar la condena social puede leerse de numerosas maneras, pero puede negarse el funcionamiento de la norma social en la fantasía. Por supuesto, la norma no siempre opera de la misma forma: puede ser que la práctica sexual sea deseada precisamente debido al oprobio que augura, y que ese oprobio se busque porque promete, psíquicamente, restaurar un objeto perdido, una figura parental, o de hecho una figura de la ley, y restablecer una conexión a través de la escena del castigo (gran parte de la melancolía se basa en este deseo de autoderrota). O puede ser que la práctica sexual sea deseada precisamente porque actúa como una defensa contra otro tipo de práctica sexual que es temida o repudiada y que todo el drama del deseo y de la condena anticipada opere para desviarse de otra consecuencia psíquica más dolorosa. En cualquiera de estos casos, la norma opera estructurando la fantasía, pero es también, por así decirlo, utilizada de maneras variables por la psique. Por lo tanto, la norma estructura la fantasía, pero no la determina: la fantasía utiliza la norma, pero no la crea.

Si esa práctica sexual fuera, digamos, la penetración anal, y la persona que vive una relación contrariada con ella resulta ser un hombre en algún sentido genérico, entonces pueden surgir muchas preguntas: ¿la fantasía es ejecutarla o recibirla, o ejecutarla y recibirla al mismo tiempo?; ¿la fantasía también opera

como un sustituto de otra fantasía, una fantasía que tiene en su esencia una agresión inaceptable o que involucra un deseo incestuoso? ¿Qué figura asume la norma social dentro de la fantasía, y es la identificación con el deseo y con la ley al mismo tiempo, de modo que cuesta decir simplemente dónde podría estar el "yo" localizado dentro de la escenografía de la fantasía? Y si nos encontramos en un estado debilitado en relación con esa fantasía, sufriendo paranoia y vergüenza, incapaces de aparecer en público, de interactuar con otros, ¿necesitamos una explicación para esa clase de sufrimiento que tiene en cuenta no sólo el poder social de la norma, sino la exacerbación de ese poder social en la medida en que entra en la vida psíquica de la fantasía y le da forma? No sería posible postular aquí la norma social de un lado del análisis y la fantasía del otro, pues el modus operandi de la norma es la fantasía, y la sintaxis misma de la fantasía no podría leerse sin una comprensión del léxico de la norma social. La norma no sólo entra en la vida de la sexualidad, como si la norma y la sexualidad fueran separables: la norma es sexualizada y sexualizante, y la sexualidad es a su vez constituida, aunque no determinada, en base a ella. En este sentido, el cuerpo debe entrar en la teorización de la norma y la fantasía, puesto que es precisamente el sitio donde el deseo cobra forma para la norma y ésta cultiva el deseo y la fantasía al servicio de su propia naturalización.

Una tentación lacaniana es afirmar que la ley imaginada en la fantasía es la Ley en algún sentido mayúsculo, y que la aparición de la pequeña aumenta la operación de la grande. Es éste el momento en que la teoría del psicoanálisis pasa a ser un proyecto teológico. Y si bien la teología tiene su lugar, y no debe ser desdeñada, quizá sea importante reconocer que esto es una profesión de fe. En la medida en que mimamos los gestos de genuflexión que estructuran esta práctica del conocimiento, llegamos quizás a creer en ellos, y nuestra fe se convierte en un efecto de esta práctica mimética. Podríamos, con Žižek, afirmar que una fe primordial precondiciona los gestos de genuflexión que hacemos, pero yo sugeriría que todo lo que hace falta para iniciar esta empresa teológica es el deseo de la teología en sí, deseo que no todos compartimos. En realidad, lo que resulta más conmovedor aquí para el psicoanálisis como teoría y como práctica clínica es ver qué transformaciones sufren las normas sociales al asumir distintas formas dentro de la psique, qué formas específicas de sufrimiento inducen, qué claves ofrecen también, inadvertidamente, para su alivio.

O consideremos distintas formas de automutilación que tienen el objetivo aparente de dañar o incluso destruir el cuerpo del sujeto. Si el sujeto es una

mujer, y ella asume la responsabilidad de una seducción que alejó a su padre de su madre (y a su madre de ella), o alejó al hermano de su hermana (y a ambos de ella), entonces puede ser que la mutilación sirva como un intento de aniquilar el cuerpo que ella entiende ser la fuente de su culpa y de su pérdida. Pero también puede ser que ella no busque aniquilar el cuerpo, sino sólo lastimarlo, dejarle marcas para que todos las vean, y así comunicar un signo, llevar a cabo el equivalente corpóreo de una confesión y una súplica. No obstante, estas marcas pueden no ser legibles para aquellos a los que van dirigidas (en forma ambivalente), y por lo tanto el cuerpo comunica los signos que también fracasa en comunicar, y el "síntoma" considerado es el de un cuerpo dedicado a una confesión ilegible. Si sacamos una conclusión demasiado rápida de esta escena y decidimos que está operando aquí algo del gran Otro, algo casitrascendental o a priori que es generalizable a todos los sujetos, encontramos una forma de evitar la maraña social y psíquica más bien confusa que este ejemplo presenta. El esfuerzo por generalizar acerca de las condiciones a priori de la escena acorta el camino hacia un tipo de afirmación universalizante que tiende a desdeñar o devaluar el poder de las normas sociales tal como operan en la escena: el tabú del incesto, la familia nuclear, el funcionamiento de la culpa en las mujeres para desviar las consecuencias putativamente agresivas de su deseo, los cuerpos de las mujeres como signos mutilados (una representación involuntaria de la identificación lévi-straussiana de las mujeres con signos circulantes en *The Elementary Structures of Kinship*).

Žižek en parte puso su sello en los estudios críticos contemporáneos sacando a Lacan del ámbito de la teoría pura, mostrando que Lacan puede entenderse a través de la cultura popular y que, viceversa, la cultura popular hace un repertorio de la teoría de Lacan. El trabajo de Žižek está lleno de ejemplos ricos tomados de la cultura popular y de distintos tipos de ideologías y sus "bromas" complicadas, pero estos ejemplos sirven para ilustrar distintos principios de la realidad psíquica sin clarificar nunca la relación entre el ejemplo social y el principio psíquico. Si bien los ejemplos sociales sirven de ocasión para penetrar en las estructuras de la realidad psíquica, no nos es dado comprender si lo social es apenas algo más que una lente para comprender una realidad psíquica que es anterior a él. Los ejemplos funcionan a la manera de una alegoría que presupone la posibilidad de separar el ejemplo ilustrativo del contenido que se propone esclarecer. Por lo tanto, esta relación de separación recapitula los tropos arquitectónicos de dos niveles que hemos visto antes. Si este tipo de separación entre lo psíquico y lo social no puede

ser llamado apropiadamente cartesiano, me alegraría encontrar otro término para describir el dualismo que está en juego aquí.

Esta discusión ampliada todavía no aclara el lugar del psicoanálisis para una concepción más extensa de la política. Žižek ha contribuido de manera inconmensurable a este proyecto mostrándonos cómo opera la desidentificación en la interpelación ideológica, cómo el fracaso de la interpelación en capturar su objeto con su marca de definición es la condición misma para una discusión acerca de sus significados, inaugurando una dinámica esencial para la hegemonía en sí. Resulta claro que cualquier esfuerzo por ordenar al sujeto a través de una captura performativa por la cual el sujeto se convierte en sinónimo del nombre por el cual es llamado está condenado a fracasar. El por qué está condenado a fracasar es una incógnita. Podríamos decir que cada sujeto tiene una complejidad que ningún nombre solo puede capturar, y así refutaríamos cierta forma de nominalismo. O podríamos decir que hay en cada sujeto algo que no puede ser nombrado, por complicado y variado que llegue a ser el proceso de nombrar (creo que a eso se refiere Žižek). O podemos pensar un poco más atentamente acerca del nombre, es decir, al servicio de qué tipo de aparato regulador funciona, si funciona solo o no, si requiere para "funcionar" una repetición que introduzca la posibilidad del fracaso en cada intervalo. Es importante recordar, con todo, que la interpelación no siempre opera a través del nombre: este silencio podría ser destinado a ti. Y el medio discursivo por el cual se ordena a los sujetos falla no sólo debido a un algo extradiscursivo que se resiste a asimilarse al discurso, sino porque el discurso tiene muchos más objetivos y efectos que los pensados realmente por sus usuarios. Como instrumento de efectos no intencionales, el discurso puede producir la posibilidad de identidades que pretende forcluir. De hecho, la articulación de la forclusión es el primer momento de su potencial anulación, ya que la articulación puede llegar a ser rearticulada y contrariada una vez lanzada en una trayectoria discursiva, desamarrada de las intenciones que la animan.

En el caso de la forclusión, donde ciertas posibilidades son dejadas de lado para que pueda instituirse la inteligibilidad cultural, darle forma discursiva puede ser un momento inaugurador de su desestabilización. Lo indecible dice, o lo decible dice lo indecible en silencio, pero estos actos de habla están registrados en el habla, y ésta deviene otra cosa en virtud de haber sido puesta al descubierto por lo indecible. Entra aquí el psicoanálisis en la medida en que insiste en la eficacia del significado inintencionado en el discurso. Y si bien Foucault no vio su afinidad con el psicoanálisis, entendió claramente que las

"consecuencias inadvertidas" producidas por las prácticas discursivas no totalmente controladas por la intención tienen efectos perturbadores y transformadores. En este sentido, el psicoanálisis nos ayuda a comprender la contingencia y el riesgo intrínsecos en la práctica política (que ciertos tipos de objetivos deliberadamente intencionados pueden ser subvertidos por otras operaciones de poder para producir consecuencias que no avalamos; por ejemplo, la causa del movimiento feminista contra la pornografía en los Estados Unidos fue tomada por los Republicanos de derecha, con gran consternación –esperemos– de algunas de ellas). A la inversa, los ataques de nuestros enemigos pueden paradójicamente favorecer nuestra posición (es de esperar), especialmente cuando el público más amplio no tiene ningún deseo de identificarse con la agresión manifiesta representada por sus tácticas. Esto no significa que no debamos delinear objetivos y pensar estrategias, y esperar simplemente que nuestros adversarios juzguen mal su golpe. Naturalmente, deberíamos concebir y justificar planes políticos colectivamente. Pero esto no debe significar que seamos ingenuos en relación con el poder como para pensar que la institución de objetivos (los triunfos del movimiento de los derechos civiles) no será tomada por sus opositores (la iniciativa por los derechos civiles de California) para desmantelar esos logros (diezmar la acción afirmativa).

Condiciones de posibilidad –y más que eso– para la política

Las posibilidades de que se den estas reversiones y la temida perspectiva de una cooptación total por parte de las instituciones de poder existentes hacen que más de un intelectual crítico se abstenga de comprometerse en la política activista. Lo que se teme es tener que aceptar ciertas nociones que se pretende someter al análisis crítico. ¿Es posible adoptar una noción de "derechos" aun cuando el discurso tiende a localizar y oscurecer los extensos trabajos del poder, aun cuando a menudo implica aceptar ciertas premisas del humanismo que una perspectiva crítica cuestionaría? ¿Es posible aceptar el postulado mismo de "universalidad", tan central a la retórica de los reclamos democráticos de emancipación? ¿Se puede aceptar el reclamo mismo de "inclusión" cuando la misma constitución de la política debe ser cuestionada? ¿Se puede cuestionar la forma en que está organizado el campo político, y hacer aceptar dicho cuestionamiento como parte del proceso de introspección que es esencial a una empresa democrática radical? Inversamente, ¿puede un in-

telectual crítico usar los mismos términos que somete a crítica, aceptando la fuerza preteorética de su empleo en contextos en los que son necesitados con urgencia?

Es importante que seamos capaces de movernos como intelectuales entre los tipos de cuestiones que predominan en estas páginas, en las cuales se debaten las condiciones de posibilidad de lo político, y las luchas que constituyen la vida actual de la lucha hegemónica: el desarrollo y la universalización de distintos movimientos sociales nuevos, los mecanismos concretos de los esfuerzos de coalición y, sobre todo, aquellas alianzas que tienden a atravesar la política identitaria. Sería un error pensar que estos esfuerzos pueden agruparse juntos bajo una sola rúbrica, entendida como "lo particular" o "lo históricamente contingente", mientras luego los intelectuales se inclinan hacia cuestiones más fundamentales que se entienden como claramente separadas del juego de la política actual. No estoy sugiriendo que mis interlocutores son culpables de estas maniobras. El trabajo de Laclau, especialmente el volumen *The Making of Political Identities*,[14] aborda explícitamente esta cuestión. Y Žižek también ha surgido como uno de los críticos esenciales de la situación política en los Balcanes, de manera general, y, más localmente, está comprometido de distintas formas en la vida política de Eslovenia. Por otra parte, parecería que la noción misma de hegemonía en la que todos estamos más o menos empeñados demanda una forma de pensar sobre los movimientos sociales precisamente cuando éstos plantean una pretensión universalizante, precisamente en momentos en que emergen dentro del horizonte histórico como la promesa de la democratización misma. Pero yo advertiría que establecer las condiciones de posibilidad de estos movimientos no es lo mismo que comprometerse con sus lógicas internas y coincidentes, las formas específicas en que se apropian de los términos clave de la democracia, y que manejar el destino de dichos términos como consecuencia de esa apropiación.

El movimiento lesbiano y *gay*, que en algunos lugares se extendió para incluir un espectro amplio de minorías sexuales, en los últimos años enfrentó una serie de cuestiones relativas a su propia asimilación a las normas existentes. Mientras unos clamaban por la inclusión en las fuerzas armadas estadounidenses, otros intentaban reformular una crítica de las fuerzas armadas y cuestionar el valor de ser incluidos allí. Asimismo, mientras en algunas áreas

[14] Ernesto Laclau (comp.), *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, Verso, 1994.

de Europa (especialmente Francia y Holanda) y de los Estados Unidos algunos activistas han tratado de ampliar la institución del matrimonio a parejas no heterosexuales, otros han sostenido una crítica activa de la institución del matrimonio, preguntándose si el reconocimiento estatal de las parejas monógamas no deslegitimará a la larga la libertad sexual para una serie de minorías sexuales. Podríamos decir que los avances que buscan los activistas liberales de la corriente dominante (inclusión en las fuerzas armadas y matrimonio) son una extensión de la democracia y un avance hegemónico en la medida en que las lesbianas y los *gays* reclaman ser tratados como iguales a los demás ciudadanos respecto de estas obligaciones y derechos, y que la perspectiva de su inclusión en estas instituciones es un signo de que están impulsando la promesa misma de hegemonía universalizante. Pero esta no sería una conclusión saludable, pues la estatización de estos derechos y obligaciones, cuestionables para algunos *gays* y lesbianas, establece normas de legitimación que actúan remarginalizando a otros y excluyen las posibilidades de libertad sexual que han sido los eternos objetivos del movimiento. La naturalización del objetivo fuerzas armadas-matrimonio para la política *gay* también margina a aquellos para los cuales una u otra de estas instituciones es odiada, cuando no hostil. De hecho, quienes se oponen a ambas instituciones considerarían que la forma en que son representados por el "avance de la democracia" constituye una violación a sus compromisos políticos más esenciales. De modo que, ¿cómo entender la operación de la hegemonía en esta situación altamente contradictoria?

En primer lugar, resulta claro que el objetivo político es alertar contra una identificación de los derechos de matrimonio o militares con la promesa universalizante del movimiento *gay*, el signo de que lesbianas y *gays* están transformándose en humanos según los postulados universalmente aceptados. Si el matrimonio y las fuerzas armadas van a mantenerse como zonas discutidas, como sin duda deberían, será crucial mantener una cultura política de disputa respecto de éstas y otras cuestiones paralelas, como la legitimidad y la legalidad de las zonas públicas de intercambio sexual, el sexo intergeneracional, la adopción fuera del matrimonio, más investigación y ensayos para el SIDA, y la política transexual. Todas éstas son cuestiones debatidas, pero ¿dónde puede tener lugar el debate, la discusión? *The New York Times* anunció sin vacilar que las lesbianas y los *gays* han avanzado milagrosamente desde la Edad de Piedra, y muchas de las figuras importantes del espectáculo que "salieron a la luz" con gran entusiasmo también comunican que ha llegado su nuevo día. La Campaña por los Derechos Humanos, la organización de derechos *gay*

con más fondos financieros, se mantiene en posición de firmes en un saludo patriótico frente a la bandera. Dada la abrumadora tendencia de la cultura política liberal a considerar la asimilación de lesbianas y *gays* a las instituciones existentes del matrimonio y las fuerzas armadas como un éxito grandioso, ¿cómo es posible mantener vivo un conflicto de interpretaciones abierto y políticamente eficaz?

Esta pregunta difiere mucho de preguntar por las condiciones de posibilidad de la hegemonía y de localizarlas en el campo presocial de lo Real. Y no servirá decir simplemente que todas estas luchas concretas ejemplifican algo más profundo, y que nuestra tarea es detenernos en esa profundidad. Planteo esta pregunta no para contraponer lo "concreto" a la "teoría", sino para preguntar: ¿cuáles son las cuestiones específicamente teóricas planteadas por estas urgencias concretas? Además de ofrecer una indagación acerca de las condiciones ideales de posibilidad de la hegemonía, también necesitamos pensar en sus condiciones de eficacia, de qué manera la hegemonía llega a ser realizable en las condiciones actuales, y repensar esa factibilidad en formas que resistan a conclusiones totalitarias. La apertura que es esencial a la democratización implica que lo universal no puede ser finalmente identificado con ningún contenido particular, y que esta inconmensurabilidad (para la cual no necesitamos lo Real) es crucial para las posibilidades futuras de la disputa democrática.

Preguntar por los nuevos fundamentos de la factibilidad no es preguntar por el "fin" de la política como conclusión estática o teleológica: supongo que el punto de la hegemonía en el cual podríamos entendernos es precisamente el ideal de una posibilidad que exceda cada intento de una realización final, que adquiera su vitalidad precisamente de su discrepancia con cualquier realidad actual. Lo que hace que esta discrepancia sea vital es su capacidad para abrir nuevos campos de posibilidad y, así, inyectar esperanza allí donde una sensación de fatalidad está amenazando permanentemente con clausurar el pensamiento político en su conjunto.

Particular y universal en la práctica de la traducción

Esta inconmensurabilidad recibe una formulación elegante en el trabajo de Laclau, que se centra en la incompatibilidad lógica de lo particular y lo universal, y los usos de la imposibilidad lógica de la síntesis que acosa al proceso hegemónico. Laclau da cuenta de la aparición del concepto de hegemonía

tomando dos fuentes en Marx: una que supone que una clase particular llegará a identificarse con objetivos universales, y otra que supone que la inconmensurabilidad entre una clase particular y sus aspiraciones universalistas ocasionarán un proceso abierto de democratización. La segunda formulación guía su discusión sobre Sorel, Trotsky, Hegel y Gramsci, que concluye con el siguiente conjunto de afirmaciones:

> Si los efectos *universalizantes* hegemónicos van a ser irradiados a partir de un sector *particular* de la sociedad, no se los podrá reducir a la organización de esa particularidad en torno a sus propios intereses, que necesariamente serán corporativos. Si la hegemonía de un sector social *particular* depende, para su éxito, de que pueda presentar sus objetivos propios como aquellos que hacen posible la realización de los objetivos *universales* de la comunidad, queda claro que esta identificación no es la simple prolongación de un sistema institucional de dominación sino que, por el contrario, toda expansión de esa dominación presupone el éxito de esa articulación entre universalidad y particularidad (es decir, una victoria hegemónica). (EL, p. 55, el destacado es del original.)

Aunque la cita anterior es presentada como soporte para la centralidad de la función intelectual, al proveer la "articulación" necesaria, yo propongo aquí plantear una cuestión de otro tipo. No me resulta evidente que sectores sociales dados o, en realidad, movimientos sociales dados sean necesariamente particularistas antes del momento en que articulan sus objetivos como los objetivos de la comunidad en general. De hecho, los movimientos sociales pueden muy bien constituir comunidades que operan con nociones de universalidad que tienen apenas un aire de familia con otras articulaciones discursivas de la universalidad. En estos casos, el problema no es presentar lo particular como representativo de lo universal, sino decidir entre nociones de universalidad en competencia.

Naturalmente, si tratamos la universalidad como una categoría puramente lógica –por lo cual entiendo una categoría para la cual es posible una formulación formal y simbolizable– entonces no puede haber versiones de universalidad en competencia. No obstante, Laclau probablemente esté de acuerdo con que la articulación de la universalidad cambia con el tiempo y cambia, en parte, precisamente por los tipos de demandas que se hacen bajo su rúbrica que no fueron entendidas como parte de su esfera. Dichas demandas exponen los límites contingentes de la universalización, y nos hacen pensar que ningún concepto ahistórico de lo universal funcionará como medida de qué entra y

qué no entra en sus términos. Estoy plenamente de acuerdo con la explicación que da Laclau de Gramsci: "la única universalidad que la sociedad puede lograr es una universalidad *hegemónica* –una universalidad contaminada por la particularidad– (EL, p. 56, el destacado es del original). Yo sugeriría, no obstante –y espero haberlo demostrado en mi primer texto para este volumen– que Hegel también estaría plenamente de acuerdo con esta formulación. Pero si distintos movimientos hablan en nombre de lo que es universalmente verdadero para todos los seres humanos, y no sólo no coinciden respecto de la cuestión normativa sustantiva de lo que es bueno, sino que también entienden su relación con este universal postulado en discursos semánticamente disonantes, parecería que una tarea para el intelectual contemporáneo consiste en descubrir cómo navegar, con una noción crítica de la traducción en sus manos, entre estos tipos de aspiraciones a la universalización que se hallan en competencia.

Pero, ¿tiene sentido aceptar como punto de partida heurístico que el campo político debería dividirse entre los sectores sociales que plantean reclamos corporativistas, particulares, y un discurso de universalidad que estipula los tipos de reclamos que serán admitidos en el proceso de democratización? Podemos ver que la noción de "soberanía", que operó políticamente en la más reciente guerra de los Balcanes en una variedad de formas en competencia, no podría estar sujeta a una sola definición lexicográfica. Hacerlo habría significado pasar por alto la prominencia política de la categoría tal como fue invocada por Slobodan Milosevic, por Noam Chomsky, por el movimiento estudiantil italiano contra la OTAN. No fue utilizada de la misma forma por cada uno de estos oradores, y sin embargo funcionó de una manera apasionada como la división de la izquierda entre sus alas intervencionista y pacifista. De hecho, se podía comprender que parte del conflicto se daba entre dos consensos internacionales: uno en cuanto a que la soberanía de las naciones debe ser protegida contra la incursión de potencias extranjeras y otro en cuanto a que ciertas formas de injusticia asesina deben ser combatidas por la comunidad internacional precisamente en virtud de ciertas obligaciones, más o menos codificadas, que tenemos unos hacia otros, pese a la nacionalidad. Los dos planteos sostienen ciertos tipos de reclamos "universales" y no parece haber ninguna manera fácil de pronunciarse entre estos universalismos en competencia.

Ahora bien, yo esperaba que Laclau dijera que lo que sigue siendo importante para la hegemonía es reconocer que éstas son afirmaciones particulares respecto de lo que debería ser la universalidad, y que estas afirmaciones par-

ticulares licitarán por el estatus de lo universal. Lo que será importante, entonces, es cómo puede lograrse un consenso, y cuál, si es que hay alguno, llegará a ser idéntico, de un modo transitorio, a lo universal mismo. Laclau también podría distinguir entre el proceso de universalización que caracteriza esta lucha misma y las versiones contingentes de universalidad que están luchando por la dominación conceptual dentro de la escena política contemporánea. Al reservar el término "universalización" para el proceso activo por el cual procede esta disputa, y la "universalidad" para los contendientes específicos por la afirmación hegemónica, este primer término se exime de ser uno de los contendientes, y parecería proveer un marco dentro del cual tiene lugar toda disputa. Resulta claro, sin embargo, que ni siquiera la noción abierta de universalidad en la que estamos de acuerdo Laclau, Žižek y yo es totalmente compatible con otras versiones de universalización –que se encuentran en otras formas de la teoría marxista, algunas de las cuales fue bosquejada en parte por Laclau, y en la teoría liberal, incluida la visión normativa de Habermas de la universalización del libre acto de habla en el que deben buscarse principios de reciprocidad que forman el consenso ideal hacia el cual se dice simplemente que todas y cada una de las disputas tienden–. Por lo tanto, aun el esfuerzo teórico por nombrar y dirigir el proceso de la universalidad estará sujeto a disputa –lo cual, obviamente, no es razón para no proponerlo y para no hacerlo lo más persuasivo posible para lograr su aceptación–.

En la posición de Laclau, la segunda visión que pone de relieve la inconmensurabilidad entre lo particular y lo universal implica que "la emancipación universal se logra sólo a través de una identificación transitoria con los objetivos de un sector social determinado [...] una universalidad *contingente* que requiere constitutivamente mediación política y relaciones de representación" (EL, p. 56, el destacado es del original). Esto último no sólo necesita del rol del intelectual como vínculo de mediación, sino que especifica que ese rol es para el análisis lógico. En un momento volveremos al estatus de las relaciones lógicas, pero antes me gustaría considerar la tarea particular de mediación que hace falta. Para que la hegemonía funcione, lo particular debe pasar a representar algo distinto de sí mismo. Cuando Laclau comienza a especificar este problema de la representación en su ensayo, da un giro desde el análisis marxista hacia la fenomenología, el estructuralismo y el posestructuralismo pues éstos, de manera consonante, distinguen entre el significante y el significado. La relación arbitraria que rige la significación es equiparada a la contingencia de la cual depende la hegemonía. El esfuerzo intelectual de

sacar a la luz esta contingencia, de exponer qué es necesario como contingente y de movilizar una comprensión de los usos políticos de esta contingencia adopta la forma de un análisis estructural del lenguaje mismo. Y si bien hay quienes seguramente afirmarían que este gesto sacrifica la tradición materialista del marxismo por una forma de indagación lingüística, la idea de Laclau es mostrar que este problema de la representación ha estado en el centro del materialismo, del problema de la hegemonía, y de la articulación de la resistencia fuerte y persuasiva a las formas reificadas que adopta el campo político.

Gran parte del argumento de Laclau se basa aquí en el supuesto operativo de que las formaciones políticas y los sectores sociales dados que todavía no han demostrado los efectos universalizantes de sus demandas son "particulares". El campo político está dividido desde el vamos, al parecer, entre los modos de resistencia que son particulares y aquellos que logran plantear la pretensión de universalidad. Los que plantean este último reclamo no pierden su estatus de particular, pero emprenden una cierta práctica de inconmensurabilidad representacional a través de la cual lo particular pasa a *representar* lo universal sin llegar a ser idéntico a él. Así, lo particular, que constituye sólo una parte o sector del campo sociopolítico, pasa a representar no obstante lo universal, lo cual significa que la factibilidad de los principios de igualdad y justicia que definen el campo político dentro de un contexto nominalmente democrático parece depender ahora de la realización de los objetivos del sector "particular". No es que lo particular ahora asuma la postura de lo universal, usurpando el nombre a lo universal, sino que lo universal pasa a ser considerado insustancial a menos que se incluyan dentro de su esfera los reclamos de lo particular.

Esta descripción se ajusta sin duda a algunos de los dilemas de representación de los movimientos de concesiones de derechos políticos, pero hay algunos dilemas políticos de representación que no puede abordar totalmente. Por ejemplo, en aquellos casos en los que lo "universal" pierde su estatus vacío y pasa a representar una concepción étnicamente restrictiva de la comunidad y la ciudadanía (Israel) o a equipararse a ciertas organizaciones de parentesco (la familia nuclear, heterosexual) o a ciertas identificaciones raciales, la politización ya no se produce en nombre de los particulares excluidos, sino en nombre de un tipo diferente de universalidad. De hecho, puede ser que, para empezar, estas visiones alternativas de la universalidad estén fijadas en presuntas formaciones políticas particulares de resistencia, y que no sean menos universales que las que casualmente gozan de aceptación hegemónica. La

lucha democrática no es pues principalmente la de una sinécdoque persuasiva, a través de la cual lo particular pasa a representar, de manera irresistible, el todo. Tampoco es un problema puramente lógico en el cual, por definición, lo particular es excluido de lo universal, y esta exclusión pasa a ser la condición para la relación de representación que lleva a cabo lo particular respecto de lo universal. Pues si lo "particular" es estudiado realmente en su particularidad, es posible que una cierta versión de la universalidad, en competencia con otras, sea inherente al movimiento particular mismo. Puede ser que el feminismo, por ejemplo, tenga una visión de la universalidad que implica formas de igualitarismo sexual que piensan a las mujeres dentro de una nueva idea de la universalización. O puede ser que las luchas por la igualdad racial contengan desde el comienzo una concepción de la emancipación universal que es inseparable de una fuerte concepción de comunidad multicultural. O que las luchas contra la discriminación sexual y de género impliquen promover nuevas nociones de libertad de reunión o de libertad de asociación que son de carácter universal incluso cuando, por implicación, tratan de derribar algunas de las trabas bajo las cuales viven las minorías sexuales, y podrían, por ende, cuestionar la unión exclusiva con la legitimidad que mantienen las estructuras familiares convencionales.

Por ende, la cuestión para esos movimientos no será cómo relacionar un reclamo particular con uno que sea universal, donde lo universal aparece como anterior a lo particular, y donde la suposición es que una inconmensurabilidad lógica rige la relación entre los dos términos. Puede ser, más bien, la de establecer *prácticas de traducción* entre nociones de universalidad en competencia que, pese a cualquier incompatibilidad lógica aparente, puedan no obstante pertenecer a un conjunto de objetivos sociales y políticos coincidentes. De hecho, me parece que una de las tareas de la izquierda actual es precisamente ver qué base de comunidad podría haber entre movimientos existentes, pero hallar dicha base sin recurrir a afirmaciones trascendentales. Podríamos afirmar –y Laclau posiblemente lo haría– que sea cual fuere el conjunto de debates o de proyectos de traducción que surja entre los aspectos divergentes de la izquierda, rivalizarían por la hegemonía bajo la rúbrica de un significante vacío, y que las afirmaciones particulares y sustantivas sobre la universalidad finalmente se realizarán bajo otra rúbrica de universalidad más, una que sea radicalmente vacía, irreductible a un contenido específico, que signifique exclusivamente el debate en curso por sus posibles significados. ¿Pero semejante noción de universalidad sigue siendo tan vacía como se postula? ¿O hay una

forma específica de universalidad que pretende ser "vacía"? Citando nuevamente a Žižek, en el espíritu de Hegel: "¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el 'campo de batalla' por la hegemonía?". ¿Y es realmente vacío, o contiene el resto de lo excluido en forma espectral como una perturbación interna de su propio formalismo? El mismo Laclau da su respaldo a esta visión cuando escribe en su primera contribución a este volumen: "Una teoría de la hegemonía no es, en tal sentido, una descripción neutra de lo que está sucediendo en el mundo, sino una descripción cuya condición misma de posibilidad es un elemento normativo que rige, desde el comienzo mismo, toda aprehensión de "hechos" en cuanto hechos que puedan existir" (EL, p. 87).

Laclau y Mouffe sostienen que una tarea de la izquierda consiste en establecer una cadena de equivalencia entre grupos en competencia, de modo que cada uno sea, en virtud de su propia articulación incompleta y contingente, estructuralmente similar al otro, y esta "falta" estructuralmente común sea la base del reconocimiento de una común condición constitutiva. No me resulta claro que cada uno de los grupos en competencia en la izquierda esté esencialmente estructurado por la falta que supuestamente es constitutiva de la identidad, pues no me resulta claro que todos estos grupos estén organizados en torno del concepto de identidad. Una lucha contra el racismo no está fundada necesariamente en un conjunto de reclamos basados en la identidad, aunque pueda tener algunos de esos reclamos como parte de su movimiento. Asimismo, una lucha para poner fin a la homofobia puede no ser un proyecto identitario: puede ser un proyecto que haga reclamos en base a una amplia gama de prácticas sexuales, antes que a identidades. Lo que resulta difícil de lograr, sin embargo, es una fuerte coalición entre comunidades minoritarias y formaciones políticas que se base en el reconocimiento de un conjunto coincidente de objetivos. ¿Puede hacerse una traducción entre la lucha contra el racismo, por ejemplo, y la lucha contra la homofobia, entre la lucha contra el FMI en las economías del Segundo y Tercer Mundo –que implica plantear demandas mayores de autodeterminación soberana entre las economías estatales vaciadas y privadas de derechos– y los movimientos contranacionalistas que intentan distinguir la autodeterminación de las formas violentas de xenofobia y racismo interno?

Hay reclamos universales inherentes a estos movimientos particulares que deben ser articulados en el contexto de un proyecto de traducción, pero la traducción deberá ser una traducción en la cual los términos en cuestión no

sean simplemente redescritos por un discurso dominante. Para que la traducción esté al servicio de la lucha por la hegemonía, el discurso dominante deberá modificarse en virtud de admitir el vocabulario "extranjero" en su léxico. Los efectos universalizantes del movimiento para la concesión de derechos a las minorías sexuales deberían incluir la reconsideración de la universalidad misma, la separación del término en sus operaciones semánticas en competencia, por un lado, y las formas de vida que indican, por el otro, y el entrelazamiento de dichos términos en competencia en un movimiento abultado cuya "unidad" se medirá por su capacidad de sostener, sin domesticar, las diferencias internas que mantienen fluctuante su definición. Creo, *contra* Žižek, que los tipos de traducción que se necesitan políticamente incluyen un compromiso activo con formas del multiculturalismo, y que sería un error reducir la política del multiculturalismo a la política de la particularidad. Se entiende mejor, creo, como una política de traducción al servicio de decidir y componer un movimiento de universalismos coincidentes y en competencia.

La práctica de la lógica, la política del discurso y la legitimación de lo liminal

No creo que el intelectual pueda estar a una distancia radical de esos movimientos, aunque no sé si puedo volver a la noción de intelectual "orgánico" de Gramsci, pese a lo mucho que respeto la circulación contemporánea de ese modelo en el trabajo y en la persona de Ángela Davis. Pero soy parte de él en este sentido: no creo que el rol del intelectual sea tomar los nuevos movimientos sociales como objetos de indagación intelectual, e inferir a partir de ellos los elementos lógicos de sus ejercicios de reivindicación, sin estudiar realmente las reivindicaciones en sí para ver si la lógica en cuestión se adapta a los fenómenos considerados. Cuando hacemos declaraciones sobre las condiciones de posibilidad de dichos movimientos, y tratamos de mostrar que todos están constituidos de la misma manera, y basamos nuestras afirmaciones en la naturaleza del lenguaje mismo, ya no necesitamos entonces tomar esos movimientos sociales como nuestros objetos, pues podemos limitarnos a la teoría del lenguaje. Con esto no quiero decir que las teorías del lenguaje no son importantes para dilucidar los dilemas de representación de los nuevos movimientos sociales. Lo son, evidentemente. Pero es importante no suponer que los problemas particulares de articulación que rigen a la izquierda –sus

"condiciones de posibilidad" mismas– son, por necesidad, exactamente los mismos que el problema más generalizado de representación planteado por las condiciones estructuralistas de significación. Pasamos a ser meta-comentaristas de las condiciones de posibilidad de la vida política sin molestarnos en ver si los dilemas que suponemos universalmente apropiados están en juego, de hecho, en el sujeto que nos proponemos estudiar. No basta con dar por sentado este a priori, derivado de una comprensión generalizada del lenguaje que se da por sentado, porque el lenguaje, desde el estructuralismo, ha probado ser un fenómeno más dinámico y complejo de lo que Saussure o Husserl podían imaginar. De modo que ni la comprensión generalizada del lenguaje ni su relación con los objetos para los cuales aporta (algunas) condiciones de posibilidad pueden darse por sentadas.

Mi diferencia con Laclau en esta cuestión se torna evidente, creo, cuando consideramos la manera en que él define el estatus "lógico" de su análisis de las relaciones sociales: "No estamos hablando, por supuesto, acerca de una lógica formal, ni siquiera de una lógica dialéctica general, sino acerca de la noción que está implícita en expresiones tales como 'la lógica del parentesco', 'la lógica del mercado', etcétera" (EL, p. 83). Continúa luego caracterizando este uso de la lógica como "un sistema rarificado de objetos, como una 'gramática' o un grupo de reglas que hace posibles algunas combinaciones y sustituciones y que excluye otras" (EL, p. 83). Luego sigue esta discusión con un conjunto de afirmaciones que establecen esta lógica como un sinónimo de "discurso" y "simbólico": "Es lo que, en nuestro trabajo [el de Laclau y Mouffe], hemos denominado 'discurso', lo que en general coincide con lo que en la teoría lacaniana se llama lo 'simbólico'" (EL, p. 83). Reconociendo, sin embargo, que las prácticas sociales no pueden ser reducidas a expresiones de lo simbólico, trata no obstante de identificar el límite del antagonismo con la noción lacaniana de lo Real. Mi impresión es que al agrupar la lógica, la gramática, el discurso y lo simbólico omite varias cuestiones de la filosofía del lenguaje que tienen una relación significativa con los argumentos que se plantean en base a ellas. Resulta problemático, por ejemplo, identificar la lógica de la práctica social con su gramática, aunque más no sea porque las gramáticas trabajan, como señala Wittgenstein, para producir un conjunto de significados basados en el uso que ningún análisis puramente lógico podría descubrir. De hecho, el paso del primero al último Wittgenstein es entendido a menudo como el giro del análisis lógico del lenguaje hacia el de la gramática del uso. Asimismo, la noción de gramática no coincide totalmente con la noción de discurso

desarrollada por Foucault y elaborada por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Incluso para el Foucault de *La arqueología del saber*, no está claro si es posible referirse a "un discurso" como una unidad estática tal como pueden serlo una lógica o una gramática.[15] Además, el texto también instala al discurso a una distancia significativa tanto de la consideración estructuralista del "lenguaje" como de lo simbólico lacaniano.

Sobre y contra Saussure, Foucault pone de relieve la importancia de la discontinuidad y la ruptura y ofrece una crítica de la trascendentalidad (aunque el poder no aparece totalmente integrado todavía a su análisis del discurso). En la conclusión de ese trabajo, ofrece la figura de un crítico estructuralista, para el cual es posible descubrir que todo lenguaje tiene una condición constitutiva única. La voz que presta a este estructuralista hipotético podría adaptarse fácilmente a la de un lacaniano que propone lo "Real" como el límite del lenguaje en sí. Ese crítico observa que no puede aceptar el análisis de los discursos "en su sucesión sin referirlos a algo como una actividad constituyente", y sostiene que todos los discursos específicos toman su estructura y posibilidad de una concepción más generalizada del lenguaje, "la lengua [*langue*] de nuestro conocimiento, que estamos usando aquí y ahora, el discurso estructural mismo que nos permite analizar muchos otros lenguajes [*langages*], ese lenguaje... lo consideramos irreducible" (p. 201). Al defenderse de la acusación de que él abandona la trascendentalidad del discurso, Foucault acepta serenamente el ataque:

> Tienen razón: yo interpreté mal la trascendencia del discurso... Si dejé de lado toda referencia al sujeto hablante, no fue para descubrir leyes de construcción o formas que pudieran ser aplicadas de la misma manera por todos los sujetos hablantes, ni tampoco para dar voz al gran discurso universal que es común a todos los hombres [*sic*] en un período particular. Al contrario, mi objetivo era mostrar en qué consistían las diferencias, cómo era posible para los hombres, dentro de la misma práctica discursiva, hablar de objetos diferentes... Quería... definir las posiciones y funciones que podría ocupar el sujeto en la diversidad del discurso (p. 200).

[15] Para la crítica de la gramática de Foucault, véase Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse of Language*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon Books 1972, pp. 37-39, 60-68, 200-201 [traducción castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2000].

En consecuencia, la historicidad y la discontinuidad de la "estructura" producen el campo semántico complejo de lo político. No existe el recurso a un lenguaje universal, pero tampoco existe recurso alguno a una estructura única o una falta única que ponga en evidencia todas las formaciones discursivas. Nuestro exilio en la heterogeneidad es, en ese sentido, irreversible.

Para concluir, pues, me gustaría abordar brevemente la inquietud planteada por Laclau en relación a si "la dimensión contingente de la política [puede] ser pensada dentro de un molde hegeliano" (EL, p. 70). Me referiré a la práctica de la contradicción performativa para indicar no sólo cómo ha sido reteorizada la performatividad a cierta distancia del problema de la parodia, sino también de qué manera podría pensarse la performatividad contra la tendencia asimilacionista en el discurso de la universalidad.

Laclau insiste con toda razón en que Hegel remitía la política al Estado, mientras que Gramsci identificaba la esfera de la sociedad civil como más crucial para el proceso de las rearticulaciones hegemónicas. Pero lo que Laclau no considera es la forma en que puede derivarse de Hegel una teoría de la inteligibilidad cultural totalmente alejada de su teoría explícita del Estado. La esfera de la *Sittlichkeit* formulada tanto en *Fenomenología del espíritu* como en *Filosofía del derecho* designa el conjunto de normas, convenciones y valores compartidos que constituyen el horizonte cultural donde el sujeto surge a la autoconciencia –es decir, un dominio cultural que constituye y a la vez media la relación del sujeto consigo mismo–. Yo sugeriría que esta teoría propone un "centro de gravedad" distinto para el análisis social de Hegel, por implicar, como lo hace, que un conjunto cambiable de normas constituye no sólo las condiciones de la autoconstitución del sujeto, sino para todas y cada una de las concepciones de lo que es la cualidad de persona según las cuales el sujeto llega a entenderse a sí mismo o a sí misma. Estas normas no adoptan formas "necesarias", pues no sólo se suceden unas a otras en el tiempo, sino que regularmente tropiezan con crisis que obligan a su rearticulación. Si el pensamiento de la contingencia va a desarrollarse en relación a Hegel, debería ser dentro del contexto de esta teoría de la *Sittlichkeit*. El hecho de que haya variadas formas de reconocimiento, y de que la posibilidad misma de que éste sea posible esté condicionada por la existencia de una norma facilitadora, es un elemento contingente y promisorio de la vida social, del cual las luchas por la legitimación no pueden prescindir.

Por otra parte, si bien Laclau insiste en el panlogicismo de Hegel, no queda claro qué quiere decir con eso o cuáles son realmente sus derivaciones. La

Fenomenología, por ejemplo, opera según una temporalidad que es irreductible a la teleología. El cierre de ese texto no es la realización del Estado o la manifestación de la Idea en la historia. Es, significativamente, una reflexión sobre la posibilidad misma de comenzar –y un gesto hacia– una concepción de la infinidad que es sin comienzo ni fin y está, por ende, a una distancia crucial de la teleología. De hecho, el problema de nombrar que muestra la *Fenomenología* no está alejado del problema del nombre tal como aparece en el contexto de las discusiones sobre la hegemonía. El sujeto de ese texto aparece bajo un nombre (conciencia, autoconciencia, Espíritu, Razón), sólo para descubrir que su nombre debe ser sacrificado para tomar más plenamente en cuenta las condiciones de su propia aparición. Nunca es claro qué forma final deben adoptar esas condiciones, y esto significa que el proceso dinámico de su propia temporalización nunca obtiene un cierre. Žižek también rechaza la lectura de Hegel que supone que toda temporalización en su trabajo está al servicio del cierre teleológico. Siguiendo la tradición de la crítica establecida por Kojève, él lee a Hegel como si éste introdujera un problema de tiempo que se preocupa fundamentalmente de la constitución retroactiva del objeto, el momento en que el objeto que aparece primero resulta tener su opuesto como esencia y así pasa a estar sujeto a una inversión con la condición de una constitución retroactiva de su "verdad". Si bien valoro este énfasis en Žižek, también me veo obligada a llamar la atención sobre una cierta resolución de la problemática hegeliana en una aporía. Pensamos que nos oponemos al fascismo, sólo para descubrir que la fuente identificatoria de nuestra propia oposición es el fascismo mismo, y que éste depende esencialmente del tipo de resistencia que ofrezcamos. En estos ejemplos sale a la luz algo que nos hace pensar en una cierta dependencia dialéctica que prevalece entre los términos de dominación y resistencia, pero ¿esta iluminación de la inversión dialéctica es suficiente? ¿Y es suficiente para una teoría de la hegemonía?

¿No cabe hacer una sugerencia hegeliana más: que la configuración dentro de la cual la dominación y la resistencia chocan una contra otra debe ser renovada siguiendo criterios que no sólo tengan en cuenta las limitaciones de la configuración anterior, sino que produzcan una política más autocrítica y expansiva? ¿Puede el término "resistencia" renovarse en otra forma que supere los usos instrumentales a los que el fascismo sometió a sus predecesores? ¿Puede haber subversión más activa del fascismo que permanezca más difícil de asimilar a los objetivos del mismo fascismo? Fundamental para la posibilidad de superar la estructura aporética de la inversión dialéctica es el recono-

cimiento de que las condiciones históricas producen ciertas formas de oposiciones binarias. ¿En qué condiciones, por lo tanto, el campo político aparece estructurado (para algunos) a través de la inconmensurabilidad de lo particular y lo universal? Seguramente es el tipo de pregunta que habría hecho Marx, pero también es parte de la herencia hegeliana que él no repudió. Asimismo, ¿en qué condiciones el campo hegemónico pasa a ser ordenado según un conjunto diferente de principios? O, más específicamente, ¿por qué la resistencia aparece en una forma que la oposición se apropia tan fácilmente? ¿Qué condición tendría que haberse dado para poder pensar la resistencia fuera de este lazo aporético? Avanzar hacia esta nueva configuración de la resistencia es como encontrar un nombre nuevo para designar la situación en la cual la resistencia se reorganiza en base a sus fallos previos. No hay ninguna garantía de que esta vez la resistencia funcione, pero hay una nueva configuración organizada y sostenida por el nuevo nombre o el viejo nombre reinscripto, que no sólo tiene en cuenta su propia historicidad, sino que avanza apostando a una estrategia más efectiva. El futuro que abre la operación hegeliana no tiene garantía alguna de éxito necesario, pero es futura, abierta, relacionada con la infinidad que preocupa las reflexiones no teleológicas de Hegel sobre el tiempo, y que seguramente tiene alguna resonancia con la futuridad abierta de la hegemonía de la que mis dos interlocutores también dependen.

En Hegel, el campo en el cual las oposiciones revelan presuponerse mutuamente es un campo que es llevado a la crisis cuando la práctica de la nominación deviene tan profundamente equívoca que todo y nada es significado por el nombre. No queda claro qué es resistencia, qué es fascismo, y la comprensión de esta equivocación precipita una crisis, si se puede decir, que requiere una nueva organización del campo político mismo. Puede llamarse crisis o pasaje de desconocimiento, o puede entenderse precisamente como el tipo de colapso que da origen a una nueva nomenclatura o a una reinscripción radical de la vieja. El riesgo aquí es que lo dialéctico pueda actuar ampliando los términos mismos de la dominación hasta incluir todo rasgo de la oposición. Este es el tropo del Hegel monolítico y carnívoro cuyo "Espíritu" incorpora toda diferencia dentro de la identidad. Pero hay una operación inversa –que no se percibe tan bien en Hegel, pero que tiene sus propias posibilidades insurreccionales–. Éste es el escenario en el cual los términos dominantes entran en crisis epistémica, ya no saben cómo significar y qué incluir, y en el cual la oposición lleva al movimiento incorporativo de dominación a la parálisis, sentando las bases para la posibilidad de una nueva formación política y social.

Si bien en *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, aparece que el Estado nacional condiciona a todos los demás sectores de la sociedad, incluido *die sittliche Welt*, se da igualmente que el aparato legal del Estado adquiere su eficacia y legitimidad sólo por estar fundado en una red extra-legal de valores y normas culturales. La dependencia funciona en los dos sentidos, y lo que me gustaría plantear como cierre de mi contribución es: ¿cómo puede ser movilizada la dependencia que mantiene la dimensión legal del Estado con la forma cultural para enfrentar la hegemonía del Estado mismo?

Una de las instancias apremiantes de este problema aparece en el actual debate euro-estadounidense sobre las alianzas o matrimonios legales del mismo sexo. Es importante combatir los argumentos homofóbicos introducidos contra estas propuestas, y anteriormente indiqué cómo en el contexto francés actúan estos argumentos para negar importantes derechos legales a las lesbianas y los *gays*. Pero la cuestión más apremiante es si éste debería ser el objetivo primario del movimiento de lesbianas y *gays* actualmente, y si constituye un paso radical hacia una mayor democratización o si es una política asimilacionista que se mitiga frente a la afirmación que hace el movimiento de estar trabajando en dirección a una justicia social sustantiva. En el esfuerzo por adquirir los derechos para casarse, el movimiento político *gay* dominante pidió que la institución existente abriera sus puertas a las parejas del mismo sexo, que el matrimonio dejase de estar restringido a los heterosexuales. Sostuvo además que esta medida hará más igualitaria a la institución del matrimonio, ampliando los derechos básicos a más ciudadanos, superando los límites arbitrarios del proceso por el cual dichos derechos son universalizados. Tal vez nos sintamos tentados de aplaudir y pensar que esto representa parte de los efectos radicalmente universalizantes de un movimiento particular. Pero consideremos el hecho de que una crítica a esta estrategia afirme que la petición de ganar acceso a la institución del matrimonio (o a las fuerzas armadas) amplía el poder de la institución misma, y, al ampliar ese poder, exacerba la distinción entre las formas de alianza íntima que son legitimadas por el Estado y las que no. Esta crítica afirma además que ciertos tipos de derechos y beneficios están protegidos sólo estableciendo el estatus marital, como el derecho a adoptar (en Francia, en ciertas partes de los Estados Unidos) o la acreditación para los beneficios de salud de una pareja, o el derecho a recibir la herencia de otro individuo, o realmente el derecho a tomar una decisión médica ejecutiva o el derecho a recibir del hospital el cuerpo de un amante muerto. Éstas son sólo algunas de las consecuencias del estatus mari-

tal; hay, naturalmente, varios otros tipos de legitimación que son culturales y económicas; y el código fiscal también estipula algunas maneras de asegurar la rentabilidad con mayor facilidad estableciendo el estatus marital, incluida la capacidad de declarar personas a cargo en los Estados Unidos. Por lo tanto, el esfuerzo exitoso de acceder al matrimonio fortalece efectivamente el estatus marital como condición sancionada por el Estado para el ejercicio de ciertos tipos de derechos y autorizaciones; fortalece la mano del Estado en la regulación del comportamiento sexual humano; y acentúa la distinción entre formas legítimas e ilegítimas de pareja y parentesco. Además, trata de reprivatizar la sexualidad, sacándola de la esfera pública y del mercado, dominios donde se la ha politizado intensamente.[16]

Así, el esfuerzo por acceder a ciertos tipos de derechos y autorizaciones que es asegurado por el matrimonio al peticionar el ingreso en la institución no considera la alternativa: pedir una desvinculación precisamente de esos derechos y autorizaciones de la institución del matrimonio mismo. Podríamos preguntar: ¿qué forma de identificación moviliza al esfuerzo por el matrimonio, y qué forma moviliza a su oposición?; ¿son estas formas radicalmente distintas? En el primer caso, las lesbianas y los *gays* ven la oportunidad de la identificación con la institución del matrimonio y, por ende, por extensión, la comunidad con los heterosexuales que pueblan la institución. ¿Y con quiénes rompen alianza? Rompen alianza con quienes están solos sin relaciones sexuales, las madres o los padres solos, las personas que se divorciaron, los que están en

[16] Véase Michael Warner, "Normal and Normaller", en: *GLQ* 5.2, 1999; y "Recognition, Rights, Regulation, Normalization", de Janet Halley, sin publicar. La politización de la sexualidad en la esfera política quedó de manifiesto en los Stonewall Riots de Nueva York, por ejemplo, donde los derechos de los *gays* a reunirse fueron violados por el Departamento de Policía de la ciudad de Nueva York. La acción policial violenta contra las minorías sexuales continúa en varios países, entre ellos los Estados Unidos. En Brasil, en agosto de 1998, policías militares torturaron, humillaron y ahogaron a dos transexuales que trabajaban en la industria del sexo. México informó la muerte de 125 *gays* entre abril de 1995 y mayo de 1998. La Comisión Internacional de Derechos Humanos de *Gays* y Lesbianas lleva un registro activo de las infinitas formas de violencia pública que persisten a nivel internacional contra las lesbianas, los *gays* y los transexuales. La agremiación de las prostitutas por Coyote y otras organizaciones también fue crucial para defender condiciones de trabajo seguras para los trabajadores del sexo. Las comunidades de minorías sexuales cuyas relaciones de intercambio sexual tienen lugar fuera de las formas conyugales o semiconyugales corren el riesgo más general de ser patologizadas y marginadas cuando el matrimonio asume el estatus de ideal normativo dentro del movimiento *gay*.

relaciones que no son de tipo marital ni tienen ese estatus, otras lesbianas, otros *gays* y transexuales cuyas relaciones sexuales son múltiples (lo cual no quiere decir inseguras), cuyas vidas no son monógamas, cuya sexualidad y cuyo deseo no tienen como sede (principal) el hogar conyugal, cuyas vidas son consideradas menos reales o menos legítimas, que pueblan las regiones más sombrías de la realidad social. La alianza lesbiana/*gay* con estas personas –y con esta condición– es rota por la petición a favor del matrimonio. Quienes buscan el matrimonio se identifican no sólo con aquellos que recibieron la bendición del Estado, sino con el Estado mismo. Así, la petición no sólo aumenta el poder estatal, sino que acepta al Estado como sede necesaria de la democratización misma.

Por lo tanto, el reclamo para ampliar el "derecho" del matrimonio a los no heterosexuales puede parecer a primera vista como un pedido por la ampliación de los derechos existentes en un sentido más universalizante, pero en la medida en que esos efectos universalizantes son los que emanan de la legitimación estatal de la práctica sexual, el efecto del reclamo es ensanchar la brecha entre las formas legítimas e ilegítimas del intercambio sexual. De hecho, el único camino posible para una democratización radical de los efectos legitimadores sería aliviar al matrimonio de su lugar de condición previa para los derechos de distintos tipos. Este tipo de gesto trataría activamente de desmantelar el término dominante y volver a formas de alianza no centradas en el Estado que aumenten las posibilidades para la existencia de formas múltiples en el nivel de la cultura y de la sociedad civil. Debe quedar claro aquí que no estoy, en este caso, propiciando una visión de la performatividad política que sostiene que es necesario ocupar la norma dominante para producir una subversión interna de sus términos. A veces es importante rechazar sus términos, dejar que el término mismo desaparezca, quitarle su fuerza. Y hay, creo, una performatividad propia del rechazo que, en este caso, insiste en la reiteración de la sexualidad fuera de los términos dominantes. Lo que está sujeto a la reiteración no es el "matrimonio" sino la sexualidad, formas de alianza e intercambio íntimo, la base social para el Estado mismo. Cuando un número cada vez mayor de niños nacen fuera del matrimonio, cuando números cada vez mayores de hogares no logran replicar la norma familiar, cuando se desarrollan sistemas de parentesco extendido para cuidar a los jóvenes, los enfermos y las personas mayores, la base social del Estado resulta ser más complicada y menos unitaria de lo que permite el discurso sobre la familia. Y la esperanza sería que, desde el punto de vista de la performatividad, el discurso finalmente

revelara su alcance descriptivo limitado, reconocido sólo como una práctica entre las muchas que organizan la vida sexual humana.

He estado refiriéndome a este dilema político en términos que indican que lo más importante es hacer *ciertos tipos de reclamos*, pero hasta ahora no expliqué qué es hacer un reclamo, qué forma adopta un reclamo, si es siempre verbal, cómo se lleva a cabo. Sería un error pensar que un reclamo político siempre debe ser articulado en lenguaje; por cierto, las imágenes de los medios hacen reclamos que no son fácilmente traducibles al discurso verbal. Y en directo hacen reclamos en todo tipo de formas que no son necesariamente verbales. Hay una expresión en la política estadounidense, que tiene equivalentes en todas partes, que indica algo respecto de la dimensión somática del reclamo político. Es una exhortación: "Ponga el cuerpo sobre la línea". La línea es entendida en general como la línea policial, la línea que no se puede pasar sin la amenaza de la violencia policial. Pero también es la línea de los cuerpos humanos en plural que forman una cadena, si puede decirse, y que, colectivamente, ejercen la fuerza física de la fortaleza colectiva. No es fácil, como escritor, poner el cuerpo sobre la línea, pues la línea en general es la línea escrita, la que contiene sólo un rastro indirecto del cuerpo que es su condición. La lucha para pensar de nuevo la hegemonía no es totalmente posible, no obstante, sin poblar precisamente esa línea donde las normas de legitimidad, cada vez más decididas por aparatos estatales de distintos tipos, se derrumban, donde la existencia social liminal emerge dentro de la condición de la ontología suspendida. Aquellos que deberían ser idealmente incluidos en cualquier operación de lo universal se encuentran no sólo fuera de sus términos sino como el afuera mismo sin el cual lo universal no podría ser formulado, viviendo como el rastro, el remanente espectral, que no tiene cabida en la marcha hacia delante de lo universal. Esto ni siquiera puede vivirse como lo particular, pues lo particular por lo menos se constituye dentro del campo de lo político. Es para vivir como lo indecible y como aquellos de los que no se habla, los que forman el fondo humano desdibujado de algo llamado "la población". Hacer un reclamo en nombre propio supone que uno habla el lenguaje en el que se hace el reclamo, y lo habla de tal manera que el reclamo puede ser escuchado. Este diferencial entre lenguajes, como ha dicho Gayatri Chakravorty Spivak,[17] es la

[17] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

condición de poder que gobierna el campo global del lenguaje. ¿Quién ocupa ese límite entre lo decible y lo indecible, facilitando allí una traducción que no sea el simple aumento del poder del dominante? No hay ningún otro lugar donde ubicarse; pero no hay "terreno" allí, sólo un recordatorio para guardar como punto de referencia para los desposeídos y para lo indecible, y moverse con cautela al tratar de usar el poder y el discurso de maneras que no renaturalicen el habla política del Estado y su estatus de instrumento principal de efectos legitimadores. Otra universalidad surge del rastro que sólo bordea la legibilidad política: el sujeto que no recibió la prerrogativa de ser sujeto, cuyo modus vivendi es una catacresis impuesta. Si lo espectralmente humano quiere entrar en la reformulación hegemónica de la universalidad, habrá que encontrar un lenguaje entre lenguajes. No será un metalenguaje, ni tampoco será la condición de la que proceden todos los lenguajes. Será el trabajo de transacción y traducción que no pertenece a un sitio único, sino que es el movimiento entre lenguajes, y tiene su destino final en este movimiento mismo. De hecho, la tarea será no asimilar lo indecible al dominio de lo decible para albergarlo allí, dentro de las normas de dominación existentes, sino destruir la confianza de la dominación, demostrar qué equívocas son sus pretensiones de universalidad y, a partir de esa equivocación, seguir la ruptura de su régimen, una abertura hacia versiones alternativas de universalidad que se forjen a partir del trabajo de traducción mismo. Tal abertura no sólo aliviará al Estado de su estatus privilegiado como medio principal a través del cual se articula lo universal, sino que restablecerá como condiciones de la articulación misma el rastro humano que dejó atrás el formalismo, la izquierda que es la izquierda.

Estructura, historia y lo político

Ernesto Laclau

AGRADEZCO MUCHO a Judith Butler y a Slavoj Žižek por el análisis detallado que cada uno hizo de mi enfoque al responder a nuestro cuestionario original. Si bien no acepto muchas de sus críticas, esos análisis han sido muy útiles para mí pues me ayudaron a desarrollar algunos aspectos de mi propia problemática a los que quizá no les había dado suficiente énfasis. Pienso además que este intercambio de ideas, incluyendo nuestros desacuerdos, ayuda a crear un espacio donde pensar la política en términos de un vocabulario teórico que, a pesar de su influencia en el pensamiento contemporáneo, ha estado hasta ahora notablemente ausente del análisis político. Dedicaré las dos primeras partes de este ensayo a responder a las críticas de Butler y Žižek y, en la última parte, me abocaré a dar una respuesta preliminar a las preguntas con las que cerré mi primera intervención en este intercambio de ideas.

Respuesta a Butler

Ya he explicado por qué pienso que las objeciones de Butler a que se incorpore lo Real lacaniano a la explicación de la lógica hegemónica no son válidas. No obstante, como ella amplía su argumento en su intervención posterior, vuelvo a la pregunta para presentar mi respuesta de una manera más comprehensiva. Butler formula su pregunta básica del siguiente modo:

> La incompletitud en la formación del sujeto que la hegemonía requiere, ¿es una incompletitud en la cual el sujeto en proceso está incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente salientes y no estructuralmente estáticas o fundacionales? Y si esta distinción es desatinada, ¿cómo vamos a pensar esas exclusiones constituyentes, que son estructurales y fundacionales, conjuntamente con aquellas que consideramos

> políticamente salientes en el movimiento de la hegemonía? [...] El recurso ahistórico de la barra lacaniana, ¿puede reconciliarse con la pregunta estratégica que plantea la hegemonía o es una limitación casi trascendental para toda formación posible de sujeto y, por lo tanto, fundamentalmente indiferente al campo político que se supone que ella condiciona? (JB, pp. 18-19)

A lo largo de todo su texto, Butler marca un conjunto de oposiciones entre lo que ella llama campo de limitación estructural, por un lado, y lo que califica como "social-dependiente", "cultural-dependiente" o contextual-dependiente. Es difícil discutir con claridad acerca de estas distinciones pues Butler nunca define qué entiende por lo "social" y lo "cultural" sino que, por el contrario, las toma como realidades autoevidentes a las que apunta de una manera puramente referencial. Pienso, no obstante, que sin temor a equivocarnos, podríamos decir que, en líneas generales, la distinción, para ella, es la que existe entre, por un lado, un límite apriorístico casi trascendental y, por el otro lado, un campo de normas y formas de vida que dependen puramente del contexto, que son históricamente contingentes y escapan a la determinación por parte de ese límite. A esto yo tendría tres objeciones que formular:

1. Butler nunca se pregunta explícitamente algo que todo su texto exige: ¿cuáles son las condiciones de dependencia del contexto y de la historicidad como tales? O, para poner el argumento dentro de un enfoque más trascendental: ¿cómo debe estar constituido un objeto para ser verdaderamente contextual-dependiente e histórico? Si Butler se hubiera hecho esa pregunta, que en última instancia hace a la constitución ontológica de lo histórico como tal, se habría confrontado con dos alternativas que, sospecho, son igualmente inaceptables para ella: o bien habría tenido que aseverar que la historicidad como tal es una construcción histórica contingente –y que, en consecuencia, hay sociedades que no son históricas y, por lo tanto, son determinadas totalmente por lo trascendental (ergo, toda la propuesta de Butler sería contradictoria)– o, si no, tendría que haber suministrado una ontología de la historicidad como tal, con lo cual habría reintroducido la dimensión estructural trascendental en su análisis. En la práctica, no se abstiene de hacer esto último. Así, por ejemplo, afirma que "ninguna afirmación de universalidad tiene lugar separada de una norma cultural y, dada la serie de normas en conflicto que constituyen el campo internacional, toda afirmación que se enuncie requiere de inmediato una traducción cultural" (JB, p. 42). Ante esto, siguiendo el método de Butler, se podría objetar: ¿la aseveración de que "ninguna afirmación de universali-

dad tiene lugar separada de una norma cultural" es un límite estructural o una aseveración contextual-dependiente, en cuyo caso se daría la posibilidad de emergencia de sociedades en que la universalidad *sí* emergería al margen de toda norma cultural? Por supuesto, un razonamiento de este tipo sería absurdo, pero es importante determinar dónde está lo absurdo. Creo que está en el hecho de que, mediante una hipóstasis, una condición puramente negativa es transformada en positiva. Si yo digo que los límites de la variabilidad histórica se deben buscar en algo que se puede determinar *en forma positiva,* estoy estableciendo un límite trascendental que tiene determinación óntica propia. Pero si digo que se ha establecido un límite negativo –algo que impide que cualquier límite positivo sea constituido–, ninguna determinación óntica está implicada. Lo único que se puede decir en este punto es que se producirá un movimiento formal de sustituciones, sin que ese movimiento formal sea capaz de determinar cuáles son los contenidos reales que se están sustituyendo. Ahora bien, ¿no es esto la condición misma de una contextualización e historicidad radical? En tal caso, la dependencia contextual de Butler se parece mucho a lo Real de Lacan, que es, precisamente, un núcleo traumático resistente a la simbolización que sólo tiene acceso al nivel de la representación a través de contenidos ónticos que incorpora sin adscribirse necesariamente a ninguno de ellos. Yo agregaría tan sólo que lo Real lacaniano tiene una ventaja sobre la sustitución del contexto en Butler: mientras que esta última introduce una pluralidad de contextos de manera puramente descriptiva o enumerativa, lo Real de Lacan nos permite penetrar más profundamente en la lógica de la transformación del contexto.

Éste es un punto crucial en la lógica de la hegemonía. Como lo acabo de afirmar, el artificio del que se vale Butler para fundamentar su argumento es una hipóstasis mediante la cual una condición puramente negativa es transformada en positiva –solamente así es posible demostrar la no historicidad del límite estructural–. Pero, quizá podríamos retener esa hipóstasis, si bien para jugar un juego diferente del de Butler. Está claro que sin alguna positivización de lo negativo, sin alguna presencia de lo Real en el campo de la simbolización, tendríamos una condición negativa puramente inerte, sin ningún efecto discursivo y, por lo tanto, sin ninguna influencia histórica posible. Esa positivización de lo negativo es lo que he llamado la producción de significantes de vacuidad tendencial, que es la condición propia de la política y del cambio político. Son significantes que no tienen ningún vínculo *necesario* con un contenido preciso, significantes que simplemente nombran el reverso

positivo de una experiencia de limitación histórica: "justicia", como reverso de un sentimiento generalizado de injusticia; "orden", cuando la gente se enfrenta a una desorganización social generalizada; "solidaridad", en una situación en la que prevalece el interés individual antisocial, y así sucesivamente. Como estos términos evocan la plenitud imposible de un sistema existente –son nombres de lo incondicionado en un universo totalmente condicionado–, pueden en diferentes momentos identificarse con los objetivos sociales o políticos de varios grupos divergentes. De este modo podemos argumentar que: a) el límite es puramente negativo –señala la imposibilidad final de que una sociedad se autoconstituya–; b) como la sociedad intenta alcanzar una plenitud que en última instancia le va a ser negada, genera significantes vacíos que funcionan discursivamente como nombres de esa plenitud ausente; c) como esos nombres, precisamente por ser vacíos, no están vinculados per se a un objetivo social o político particularístico, tiene lugar una lucha hegemónica que producirá lo que en última instancia son vínculos contingentes o transitorios. Si bien lo Real lacaniano no fue originariamente un intento de pensar los desplazamientos hegemónicos, no veo ningún impedimento para así hacerlo. Y, muy especialmente, no veo que tenga ninguna validez el planteo de Butler acerca de que la noción de límite estructural, concebida así, milita en contra de la noción de variación histórica. Es precisamente porque hay un límite estructural de tal tipo por lo que la variación histórica resulta posible.

2. Mi segunda objeción se refiere a la forma como Butler maneja el problema de las relaciones entre lo abstracto y lo concreto. Ella aborda esta cuestión mediante una larga discusión relativa a Hegel en la que, a pesar de mi interés en el asunto, no puedo entrar aquí por razones de espacio. De modo que concentraré mi crítica en algunas conclusiones que Butler extrae de su análisis hegeliano, con el simple agregado de que algunas de mis críticas se aplican no sólo a Butler sino también a Hegel. Quiero hacer dos observaciones importantes: la primera se refiere a la forma en que Butler confunde en su discusión dos juegos de lenguaje totalmente diferentes: "aplicar una regla" y "dar un ejemplo". Ya he tratado este tema en mi primer ensayo y ahora quiero extenderme.

"Aplicar una regla" consiste en concentrarse en la instancia individual de aplicación, haciendo abstracción de toda otra instancia. Es en este sentido en el que, dado que la regla carece de una trascendentalidad fuerte, Wittgenstein argumentó convincentemente que la instancia de aplicación pasa a ser parte de la regla misma. Pero "dar un ejemplo" es exactamente lo opuesto: es pre-

sentar una variedad de casos particulares como equivalentes entre sí, lo cual sólo es posible haciendo abstracción de la individualidad de las diversas instancias. En mi primer ensayo di el ejemplo de tres oraciones, una sacada de un discurso fascista, otra de un discurso marxista y la tercera del feminismo, como ejemplos de correspondencia entre sustantivo y verbo en la oración. Por supuesto, los ejemplos, en cierta medida, constituyen la regla, de modo tal que si se puede citar un ejemplo que viola la regla pero que es aceptado como legítimo por los hablantes nativos, deberemos concluir que la regla está mal formulada. Pero hacer una descripción gramatical de un lenguaje sería imposible sin hacer abstracción del contenido ideológico de las oraciones, de las instancias de su enunciación, y demás. Esta es una primera objeción que le hago a Butler: su discurso se mueve dentro de un concepto de contexto demasiado indeferenciado y no discrimina lo suficiente entre los diferentes niveles de eficacia y determinación estructural dentro de la sociedad.

Esto me lleva a mi segunda observación crítica. Ya he dicho lo suficiente como para que el lector entienda por qué encuentro insostenibles afirmaciones como la siguiente: "Si el sujeto siempre encuentra su límite en un mismo e idéntico lugar, entonces, el sujeto es fundamentalmente exterior a la historia en la que se encuentra: no hay historicidad para el sujeto, sus límites y su articulabilidad" (JB, p. 19). Si el límite significa simplemente la imposibilidad de que un *contenido positivo* se constituya a priori trascendentalmente, resulta difícil que ese límite pueda ser algo diferente de la propia condición ontológica de la historicidad. Y la oración que sigue a la recién citada no tiene mejor suerte. "Más aun, si aceptamos la noción de que toda lucha histórica no es más que un vano esfuerzo para desplazar un límite fundacional cuyo estatus es estructural, ¿no quedamos confinados entonces a una distinción entre los dominios histórico y estructural que, en consecuencia, excluye el dominio histórico de la comprensión de oposición?" (JB, p. 19). No entiendo qué significa "oposición" en ese enunciado, pero, de todos modos, la tendencia general es bien clara: si los límites son estructurales, estamos condenados a la impotencia política. Pienso que la conclusión es exactamente la opuesta: si pensamos el límite estructural como la imposibilidad de constitución de toda esencia apriorística, podremos ver el hecho de que las articulaciones político-hegemónicas siempre se puedan cambiar como una fuente de esperanza y militancia. La eliminación de un límite estructural introduciría en el argumento un nihilismo total, pues no podríamos decir nada concerniente a la historicidad o a la no historicidad de las actuales estructuras de poder.

Mi problema con la posición de Butler radica en el hecho de que al identificar lo "abstracto" con una "limitación apriorística estructural" ella suscribe a una noción de lo "concreto" que a) carece de principio de estructuración y es más o menos equivalente a una variación contingente indeterminada; y b) se cierra a la posibilidad de que la abstracción misma se produzca concretamente y que sea la fuente de una variedad de efectos históricos. Para dar tan sólo un ejemplo, en su crítica a mi noción de identidad, ella afirma:

> La noción de que toda identidad es postulada en un campo de relaciones diferenciales es suficientemente clara, pero si esas relaciones son presociales, o si constituyen un nivel estructural de diferenciación que condiciona y estructura lo social pero que se distingue de éste, estamos localizando lo universal en otro dominio incluso: en el de los rasgos estructurales de todos y cualquiera de los lenguajes. [...] Tal enfoque separa el análisis formal del lenguaje de su sintaxis y semántica social y cultural. [...] Más aun, si concebimos la universalidad como un lugar "vacío", un lugar que es "llenado" por contenidos específicos, y además entendemos que los contenidos con los cuales el lugar vacío es llenado son significados políticos, entonces le ponemos una exterioridad de política al lenguaje que parece deshacer el concepto mismo de performatividad política que Laclau postula. ¿Por qué pensar la universalidad como un "lugar" vacío, que espera su contenido en un hecho anterior y subsiguiente? ¿Está vacío simplemente porque ya repudió o suprimió el contenido del cual emerge, y dónde está el rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge? (JB, p. 41).

Este pasaje, crucial en la crítica de Butler a mi trabajo, podría subdividirse en aseveraciones de tres tipos: a) aquellas que tergiversan lo que yo digo; b) las que omiten un punto vital de mi argumento; y c) las que contienen críticas contradictorias entre sí. Pero, en lugar de hacer de esta clasificación un principio de exposición formal, voy a analizar varios fragmentos del argumento de Butler que el lector no tendrá dificultad en ubicar dentro de cada una de las tres categorías:

i) Primero, Butler introduce sus habituales máquinas de guerra –lo "cultural" y lo "social"– sin intentar mínimamente definir sus significados, de modo que sólo es posible entender de qué está hablando mediante alguna conjetura. Mi propia conjetura es que si ella está oponiendo lo "cultural" y lo "social" a algo que es por un lado "universal" y por otro "estructural", se debe concluir que las determinaciones estructurales son universales e inconmensurables con la especificidad social y cultural. A partir de esto no es difícil con-

cluir que Butler está defendiendo, desde el punto de vista del análisis teórico, algún tipo de nihilismo sociológico. Si nos guiamos exactamente por lo que dice, sus afirmaciones implicarían que usar *cualquier* categoría social para describir formas de efectividad estructural sería una traición a la especificidad propiamente social y cultural. Si fuera así, la única opción sería el descriptivismo periodístico. Por supuesto, ella puede decir que esa no fue su intención y que sólo quería dar su opinión opuesta a las nociones de determinación estructural apriorísticas y esencialistas. En ese caso, no obstante, Butler debería responder a dos preguntas: 1) ¿Dónde se encuentra su análisis más diferenciado de los niveles de limitación y determinación estructural? 2) ¿Dónde encuentra ella en mi trabajo que yo defienda *en algún momento* una teoría de determinación estructural apriorística ahistórica? Con respecto a la segunda pregunta no puede haber ninguna respuesta. La teoría de la hegemonía es una teoría acerca de los efectos universalizantes que se derivan de contextos social y culturalmente específicos. Con respecto a la primera pregunta, la respuesta puede tener más matices; de hecho, si Butler consiguiera salir de su rígida oposición determinación estructural/especificidad cultural, *podría* tener una respuesta. Toda teoría social que se precie de tal trata de aislar las formas de determinación estructural que por su variación y peso relativo son específicas del contexto, pero también trata de construir sus conceptos de tal forma que permitan las comparaciones sociales e históricas. Butler procede así en los mejores momentos de su análisis de la sociedad: en su enfoque, muy agudo y totalmente innovador, de la performatividad, en el cual (y yo estoy de acuerdo con ella) hay varios puntos de coincidencia con la teoría de la hegemonía. En este punto, sólo me queda por agregar que es difícil no usar las mismas armas de Butler en contra de ella y no ser insidioso con la pregunta: ¿la performatividad es un lugar vacío a ser llenado de manera variada en contextos diferentes o es dependiente del contexto, de modo que habría sociedades en las que no hay acciones performativas?

ii) Por el pasaje de Butler citado más arriba, nos enteramos con asombro de que el lenguaje es presocial. ¿En qué sentido presocial? ¿Es un don del cielo? ¿O es un producto de la biología? Con un poco de buena voluntad, podríamos argumentar que Butler no quiere decir *eso* –lo que ella tiene en mente es que, dado el ritmo caleidoscópico de variación y diferenciación que atribuye a lo social, se le hace difícil ligar lo social a las estructuras más estables del lenguaje que, hasta cierto punto, atraviesan las diferenciaciones culturales e históricas–.

En tal caso, sin embargo, ella no entiende el sentido de nuestra introducción de categorías lingüísticas en el análisis social. En mi artículo anterior, en este intercambio de ideas, sostuve que la formalización que hicieron las escuelas de Copenhague y de Praga del modelo de Saussure permitieron que las categorías lingüísticas cortaran su cordón umbilical de las sustancias fónica y conceptual, y abrieran así el camino a una semiología generalizada (ciencia, que Saussure preconizó pero no llegó a constituir, que explica cómo operan los signos en la sociedad). Así es como Barthes, en los años sesenta, intentó mostrar cómo operan las categorías lingüísticas, por ejemplo, las distinciones significante/significado, sintagma/paradigma y demás, en otras gramáticas sociales: códigos de alimentación, patrones de moda, sistemas mobiliarios, etc. Hoy día, desde luego, hemos avanzado mucho respecto de Barthes, pero la generalización del uso de las categorías lingüísticas en diversos niveles de organización social tiene tanta validez como en 1960. Por esa precisa razón, muchos de nosotros hemos introducido en el análisis político elementos de la lingüística y la retórica, los cuales demostraron ser más fructíferos y prometedores que la elección racional, el funcionalismo estructural, la teoría de sistemas y demás enfoques alternativos existentes en el mercado.

Ahora bien, es verdad que lo que permitió la generalización del uso de las categorías lingüísticas fue un mayor formalismo en el análisis lingüístico y su separación de las sustancias que habían sido el "objeto material" de la lingüística clásica. ¿Quiere decir esto que, como sugiere Butler, tal enfoque "separa el análisis formal de una lengua de su sintaxis y semántica social y cultural"? En absoluto. Para volver por un momento a Barthes: cuando él aplica las categorías lingüísticas a los diferentes sistemas semiológicos, no está tomando esas categorías simplemente como entidades formales que permanecen idénticas con independencia del contexto en el cual operan, sino que son vistas como contaminadas y parcialmente deformadas por esos contextos. De este modo, una categoría como la del significante debe ser parcialmente modificada cuando pasamos del lenguaje como tal al sistema de la moda, y así sucesivamente. Esta contaminación de lo abstracto por lo concreto hace que el reino de las categorías formales sea más un mundo de "parecidos familiares", en el sentido de Wittgenstein, que el universo formal autónomo de Butler. En algún punto, por supuesto, los parecidos familiares podrían volverse muy débiles y tenues, y podría ser necesario un cambio de paradigma. Ahora bien, por esa razón nos hemos preguntado si algunas propiedades formales del lenguaje –pensado en el sentido amplio al que nos referimos antes–, propiedades de las cuales emerge

la lógica de los significante vacíos, podrían ayudar a entender aquellas lógicas de vaciamiento que detectamos como operadores centrales en los procesos políticos. Pero queda claro para nosotros que cada uno de los estudios de caso no aplicaban mecánicamente una regla formal sino que la contaminaban y subvertían parcialmente. Ninguno de los intelectuales que introdujeron, cada uno a su manera, un enfoque estructural en el análisis de la sociedad –ni Barthes, ni Foucault, ni Lacan, ni (dado que soy yo el que está en la mira) yo, por cierto– se ajusta al determinismo formalístico caricaturesco de Butler. En cuanto a la referencia que ella hace a aquellos que localizaron lo universal en "los rasgos estructurales de todos y cualquiera de los lenguajes", yo diría que Butler tendría que volver bien atrás en el tiempo, hasta la *Gramática* de Port-Royal, para encontrar un ejemplo remotamente relevante.

– iii) El dualismo excluyente entre el formalismo abstracto y lo "social" que plantea Butler hace que no se percate de algo que, sin embargo, es de capital importancia para comprender la constitución y el funcionamiento de lo social mismo, es decir, los procesos por los cuales el movimiento de lo concreto mismo constituye lo abstracto. (O sea, un "abstracto" que no es una dimensión formal anterior o separada de lo concreto, sino algo hacia lo cual "tiende" lo concreto mismo. Un abstracto concreto, si se quiere.) Y es en estos abstractos concretos, y no en un dominio formalista a priori, donde encontramos el *locus* de lo universal.

Veamos otro par de ejemplos. El movimiento de mercancías en el capitalismo prescinde de las características individuales particulares de las mismas para hacerlas equivalentes como portadoras de valor. Aquí tenemos una abstracción que estructura directamente las relaciones sociales mismas. Las características *formales* de las mercancías no están impuestas por ningún formalismo apriorístico sino que son resultado de su interacción *concreta*. Tomemos aun otro ejemplo: el discurso sobre derechos humanos. Para afirmar los derechos de las personas *como* seres humanos, tenemos que hacer una abstracción de las diferencias de raza, género, condición social, etc. Aquí tenemos otra vez abstracciones que producen efectos históricos concretos en tanto están encarnadas en instituciones, códigos, prácticas y demás.

Lo que hemos llamado la lógica de los significantes vacíos pertenece a este tipo de abstracto concreto o universal. La pregunta real no es, como piensa Butler, si en un lugar presocial atemporal hay un "vacío" de categorías abstractas que todas las sociedades deben llenar de una u otra forma, sino si

las sociedades concretas, a partir de los movimientos inherentes a su calidad de concretas, tienden a generar significantes de vacuidad tendencial. En Italia, durante la guerra de liberación contra la ocupación nazi, los símbolos de los partidarios de Garibaldi y de Mazzini funcionaron como equivalentes generales –igual que los mitos en el sentido de Sorel–, como un lenguaje que se universalizaba al transformarse en la superficie donde se inscribía un número creciente de demandas sociales. De modo que en ese proceso de universalización, esos símbolos se convirtieron en sinónimos de liberación, justicia, autonomía, etc. Cuanto mayor era la cantidad de demandas sociales que se inscribía dentro de su campo de representación, mayor era su vacuidad, pues cada vez perdían más su capacidad de representar en forma exclusiva intereses particulares internos a la sociedad. Y por último, se convirtieron en los significantes de la plenitud ausente de la sociedad, de lo que ésta carecía. Como podemos ver, hay aquí una contaminación mutua entre lo abstracto y lo concreto porque: a) depende de cada contexto social o histórico cuáles serán los significantes que llenarán la función de representar un universal vacío; b) el *grado* en el que este proceso de vaciamiento tiene lugar también depende del contexto (es menor en contextos altamente institucionalizados y mayor en contextos de "crisis orgánicas", etc.); c) la lógica particular de los significantes vacíos tiene una genealogía propia; si bien su *posibilidad* formal se puede determinar de manera abstracta, su actualización histórica depende de condiciones que no se derivan de esa posibilidad.

Pienso que si Butler no ha prestado atención a lo que yo he denominado abstracto concreto o universal, es porque su argumento está demasiado enraizado en la forma hegeliana de pensar la articulación entre lo abstracto y lo concreto, la cual no es de *contaminación* sino de *reconciliación*. Pienso que el equilibrio perfecto buscado por una noción como la de *Sittlichkeit* excluye absolutamente la posibilidad de la lógica hegemónica. La afirmación de que Butler no tiene en cuenta la cuestión de lo "abstracto concreto" no es, sin embargo, del todo correcta. Esta cuestión está presente en su discurso, en cierto modo, en lo que ella llama "traducciones culturales". Este aspecto de su enfoque es aquel al que me siento más próximo y el que me hace pensar que, después de todo, nuestras posiciones políticas no están en verdad tan alejadas, a pesar de que cada uno utiliza diferentes fundamentaciones teóricas.

La "traducción cultural" juega un papel crucial en el análisis de Butler. Ante todo, le permite distanciarse del carácter unificado de la *Sittlichkeit* hegeliana. Como ella dice:

> Si bien está claro que Hegel entiende la práctica consuetudinaria, orden ético y nación como unidades simples, no se desprende de ello que la universalidad que atraviesa culturas o emerge de naciones culturalmente heterogéneas deba, en consecuencia, trascender la cultura misma. De hecho, si la noción de universalidad de Hegel debe demostrar servir bajo condiciones de culturas híbridas y fronteras nacionales vacilantes, deberá ser una universalidad forjada a través de la acción de la traducción cultural (JB, pp. 26-27).

Para mí esto es muy convincente. Significa que no se debe descartar lo universal –o lo abstracto– en nombre de la especificidad histórica, sino que debería considerárselo como una construcción histórica específica. Esto coincide, casi término por término, con lo que yo llamé anteriormente "abstracto concreto". Por eso es que, como asevera Butler, "ninguna noción de universalidad puede asentarse fácilmente dentro de la noción de una 'cultura' única, pues el concepto mismo de universalidad obliga a una comprensión de cultura como una relación de intercambio y una tarea de traducción" (JB, p. 31).

En segundo lugar, como Butler lo muestra con claridad, el hecho de que lo universal siempre emerja de una situación concreta, significa que las huellas de particularismo siempre contaminarán lo universal. Ella menciona el caso del universalismo como ideología imperialista, pero lo mismo se podría decir de los universalismos de un signo opuesto, como el de los oprimidos. Esta contaminación siempre terminará en híbridos en los que los particularismos y los universalismos son indisociables. En palabras de Butler:

> lo que emerge es un tipo de reivindicación política que [...] no es ni exclusivamente universal ni exclusivamente particular; donde, en realidad, se exponen los intereses particulares propios de ciertas formulaciones culturales de universalidad y ningún universal es liberado de su contaminación por los contextos particulares de los cuales emerge y en los cuales se mueve (JB, p. 47).

No podría yo estar más de acuerdo. Eso es exactamente lo que significa, en mi propia terminología, que no haya ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica.

¿Qué podemos decir, finalmente, de la estructura interna de la operación de traducción? Para comenzar, debo decir que uno de los aspectos más desconcertantes del resumen que hace Butler de mi planteo es que haya omitido mencionar justamente el concepto que, en mi terminología, está particularmente próximo a su noción de "traducción": el de "equivalencia". Ella hasta identifica

la noción de "diferencia" en mi trabajo con el de "exclusión" o "antagonismo", lo cual es totalmente incorrecto, pues en mi planteo "diferencia" significa identidad *positiva,* mientras que todo el reordenamiento antagonístico del espacio político está vinculado a la categoría de equivalencia. En la lógica constitutiva de lo social, he tratado de distinguir dos clases de operaciones: la lógica de la diferencia, que establece localizaciones *particulares* dentro del espectro social, y la lógica de la equivalencia, que "universaliza" una cierta particularidad en tanto ésta es sustituible por un número indefinido de otras particularidades; la distinción corresponde en líneas generales a la que existe en lingüística entre las relaciones de combinación y sustitución o entre el polo sintagmático y el polo paradigmático. En un discurso populista, por ejemplo, el espacio social tiende a dicotomizarse alrededor de dos posiciones sintagmáticas y el conjunto de identidades debilitan sus caracteres diferenciales al establecer entre ellas una relación equivalente de sustitución; mientras que un discurso institucional multiplica las posiciones sintagmáticas diferenciales y, como resultado, reduce los movimientos de equivalencia que son posibles dentro de una cierta formación social.

Ahora bien, pienso que la estructura interna de lo que Butler llama "traducción" y lo que yo llamo "equivalencia" se parecen mucho. Traducción, para ella, significa desterritorializar un cierto contenido mediante un agregado que, al estar fuera del contexto original de enunciación, se universaliza en tanto multiplica las posiciones de enunciación de las cuales ese contenido deriva su significado. Un discurso feminista que defiende los derechos de las mujeres en nombre de la igualdad humana hace justamente eso. Butler da dos ejemplos, de Joan Wallach Scott y Paul Gilroy, que son particularmente claros en este sentido. Pues bien, una relación de equivalencia, en el sentido en que yo la entiendo, juega exactamente ese papel. Equivalencia no significa identidad, sino una relación en la cual el carácter diferencial de los términos equivalentes continúa operando y esto da a la equivalencia sus rasgos específicos, diferentes de los de una mera "ecuación". Pero eso también implica que el momento de equivalencia está de todos modos allí presente, produciendo su efecto, y su nombre es *universalidad.* El único estatus que puedo otorgarle a la universalidad es el de ser el precipitado de una operación de equivalencia, lo cual significa que lo "universal" nunca es una entidad independiente sino tan sólo un conjunto de "nombres" que corresponden a una relación siempre finita y reversible entre particularidades. Si prefiero el término "equivalencia" al de "traducción" es porque este último (salvo cuando se lo toma

en su sentido etimológico de *translatio*) retiene el matiz teleológico de la posibilidad de una sustitución *total* de un término por otro. Y aunque todos sepamos lo de "traduttore, traditore", esto también es el reconocimiento del fracaso, inevitable si se quiere, de lo que se intentó originariamente. El término "equivalencia" no conlleva esa ambigüedad: está bien claro desde el principio que no estamos refiriéndonos a una operación por la cual la diferencia se disolvería en identidad.

De cualquier forma, sea traducción o equivalencia, pienso que los dos, Butler y yo, apuntamos a algo similar, intelectual y políticamente. A pesar de mis críticas acerca de lo que señalo como una lectura equivocada de mis textos, tengo la sensación de que ambos estamos pensando y luchando en el mismo terreno. Simplemente quiero cerrar este capítulo con dos preguntas dirigidas a Butler: 1) ¿No hay una cierta contradicción –que se manifiesta en su lectura de mis textos– entre la aceptación de la noción de una universalidad contaminada y la incorporación de la dialéctica hegeliana sobre lo abstracto y lo concreto, la cual implica un ajuste perfecto –no contaminado– entre lo abstracto y lo concreto? 2) Si lo concreto siempre contamina lo abstracto, ¿no ocurre entonces que un particular que se plantea como universal, lejos de ser un caso especial limitado al Terror jacobino, pasa a ser un rasgo de *toda* vida social, de modo tal que el antagonismo, tal como lo hemos mantenido siempre, es un rasgo inerradicable de lo social?

Respuesta a Žižek

Comentaré, en primer lugar, una serie de objeciones específicas que Žižek señala en su ensayo con respecto a mi trabajo, y luego pasaré a una cuestión más general que plantea su texto y que es la alternativa "lucha de clases versus posmodernismo". Primero, me ocuparé de tres tipos de objeciones: 1) aquellas que se vinculan a la relación entre el fracaso necesario en la constitución de la sociedad y la noción de "Idea reguladora" de Kant; 2) las vinculadas a la naturalización como condición necesaria de lo político y la doble imposibilidad inherente a la noción de antagonismo; 3) las vinculadas a la posibilidad de historizar el historicismo mismo.

1. La primera objeción es bastante fácil de responder y, de hecho, me sorprende un poco que Žižek la haya siquiera planteado. Se refiere, por un lado, a la

cuestión de la resignación en la noción de un acercamiento infinito y, por otro, a la naturaleza parcial de los problemas que uno puede solucionar en ese proceso de avance infinito. Žižek formula la siguiente pregunta:

> ¿Esta solución no implica la lógica kantiana del acercamiento infinito a la imposible plenitud como una suerte de "Idea reguladora"? ¿No implica la postura resignada/cínica de "aunque sepamos que fracasaremos, deberíamos persistir en nuestra búsqueda", de un agente que sabe que [...] su esfuerzo supremo fracasará necesariamente, pero que no obstante acepta la necesidad de ese Espectro global como un aliciente necesario para darle la energía que lo haga empeñarse en resolver problemas parciales? (SŽ, p. 98.)

En otros tiempos, Žižek demostró saber más. Acerca de mi enfoque, por ejemplo, él ha escrito en términos de la noción de "resignación entusiasta" de Kant, la cual, él sabe muy bien, no incluye ni una milésima de cinismo. Veamos los dos lados del argumento: idea reguladora inalcanzable y naturaleza parcial de los problemas a resolver. La diferencia entre el enfoque kantiano y el mío es que para Kant, el contenido de la idea reguladora se da de una vez y para siempre, desde el principio mismo; mientras que para mí, el objeto al que se inviste con *cathexis* cambia constantemente. De modo que no hay un proceso acumulativo lineal que podría dar lugar a un cinismo acerca del carácter en última instancia inalcanzable de los objetivos. Para los actores históricos que participan en las luchas concretas no existe ningún tipo de resignación cínica: sus objetivos reales son todo lo que constituye el horizonte dentro del cual viven y luchan. Decir que la plenitud final es inalcanzable no implica de ningún modo defender una actitud de fatalismo o resignación: es decirle a la gente: "eso por lo que están luchando es todo lo que hay; vuestra lucha concreta no está limitada por ninguna necesidad anterior". En cuanto al carácter parcial de los problemas que hay que solucionar, debemos tener cuidado en distinguir dos aspectos: por un lado, el contenido "óntico" de lo que está realmente solucionado, y, por el otro, la inversión "ontológica" que se lleva a cabo al producir la solución. La naturaleza parcial de los problemas, en este sentido, no quiere decir tomarlos uno a uno para tratarlos de una manera administrativa –de acuerdo con la máxima de Saint-Simon adoptada por Marx: del gobierno de los hombres a la administración de las cosas–, sino que significa que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración a la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio. Cuando los pueblos de Europa Oriental se galvanizaron por las virtudes del

mercado después de 1989, o cuando los socialistas hablaban de la socialización de los medios de producción, ellos no veían esas transformaciones como formas parciales de resolver problemas de administración económica sino como panaceas para producir una emancipación humana global; en ese sentido, cargaban a los logros históricos parciales con una significación simbólica que los trascendía. Es sólo en este sentido, es decir, para marcar justamente la brecha profunda entre el carácter parcial concreto, diferencial, del cambio producido, y la mayor amplitud del simbolismo y las expectativas sin los cuales serían inconcebibles la hegemonía y la política, que he hablado acerca de resolver "una variedad de problemas parciales". Como el lector podrá ver, esto tiene poca relación con la idea reguladora –que no implica invertir ninguna *cathexis* en lo concreto, ya que el contenido de plenitud está dado desde el principio mismo, o con manejar administrativamente los problemas parciales, pues eso se puede hacer sin dotar a la solución de ninguna inversión hegemónica–. Por lo tanto, no hay ninguna relación entre mi política y la de los teóricos de la Tercera Vía, a quienes yo critico tanto como Žižek.

2. Žižek escribe:

> Este rechazo [por mí] justificado de la plenitud de la Sociedad posrevolucionaria *no* justifica la conclusión de que debemos renunciar a un proyecto de transformación social global y limitarnos a los problemas parciales que deben resolverse: el salto de una crítica de la "metafísica de la presencia" a una política gradualista "reformista" antiutópica constituye un corto circuito ilegítimo (SŽ, pp. 109-110).

Estoy totalmente de acuerdo con que ese corto circuito es ilegítimo: lo único que quiero agregar es que Žižek es el único que lo ha producido. Aquí es necesario establecer una distinción básica: una cosa es decir que las demandas sociales y las políticas son distintas, en el sentido de que unas no involucran *necesariamente* a las otras (por lo tanto son parciales); y otra cosa es decir que sólo se pueden conseguir políticamente mediante un proceso gradualista que las trate una por una. Si, por ejemplo, se establece una relación de equivalencia entre una pluralidad de demandas sociales, la satisfacción de cualquiera de ellas dependerá de la construcción de un imaginario social más global, y sus efectos serán mucho más sistémicos que lo que se podría conseguir mediante un mero gradualismo. El "gradualismo" es, en realidad, la primera de las utopías: creer que puede haber un centro administrativo neutral capaz de tratar

las cuestiones sociales de una manera no política. Si analizamos las transformaciones más importantes de las sociedades del siglo XX, vemos que, en todos los casos, las reformas "parciales" se consiguieron únicamente como resultado de alteraciones significativas en imaginarios sociales más globales: pensemos en el New Deal, el estado de bienestar, y, en épocas más recientes, los discursos de la "mayoría moral" y del neoliberalismo; aunque también, yo destacaría, se pueda decir algo no muy diferente de otros procesos que tuvieron efectos más globales y sistémicos, como por ejemplo la Revolución Rusa.

El problema con la posición de Žižek –punto al cual volveré más adelante– es que nunca define claramente qué entiende él por un enfoque global de la política. Él contrapone las soluciones parciales dentro de un horizonte con los cambios en el horizonte mismo. Yo no discrepo con esa formulación siempre que nos pongamos de acuerdo sobre lo que es un horizonte y su lógica de constitución. ¿Es un fundamento de lo social? ¿Es una construcción imaginaria que totaliza una pluralidad de luchas separadas? Žižek no es lo suficientemente preciso en estos temas, y su referencia a un autor como el joven Lukács, quintaesencia del reduccionismo de clase, ayuda muy poco a evitar posibles malentendidos. Volveré sobre estas cuestiones más generales en un momento. En este punto quiero explicar con claridad por qué no comparto con Žižek su afirmación de que lo político es "*operativo sólo en la medida en que 'reprime' su naturaleza radicalmente contingente, en la medida en que sufre un mínimo de 'naturalización'*", y tampoco la conclusión de que *"es también imposible representar/articular adecuadamente este antagonismo/negatividad mismo que impide a la Sociedad alcanzar su plena realización ontológica"* (SŽ, p. 109, el destacado es del original). No discrepo ni con el análisis de Žižek acerca del rol de la fantasía ideológica ni con su conclusión acerca de que cuando "esta *imposibilidad* es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inherente es transformada en un obstáculo externo" (SŽ, p. 109). Lo que cuestiono, no obstante, son dos cosas: a) que la relación entre imposibilidad y objeto externo sea una relación puramente arbitraria; b) que la imposibilidad misma pueda estar representada solamente mediante una proyección puramente arbitraria. Con respecto al primer punto, sostengo que aunque la brecha entre la capacidad de un hecho para producir la plenitud de la sociedad y su capacidad para solucionar una serie de problemas parciales no se pueda superar adecuadamente, ésta no es simplemente el resultado de una elección arbitraria, como parece sugerir el ejemplo del judío. El zarismo y el régimen del *apartheid* fueron obstáculos *reales* para una pluralidad de reformas democrá-

ticas y no simplemente objetivos arbitrarios que positivizaban una imposibilidad inherente. Pero, el hecho de que *también* hicieran esto último les daba a los discursos que exigían la caída de esos regímenes su dimensión de horizonte, lo que trajo como consecuencia, más allá de una mera suma de reformas parciales, una sobredeterminación apropiada entre ellas. Pero, para ponerlo en términos psicoanalíticos, el hecho de que ningún impulso esté necesariamente vinculado a un objeto no significa que el objeto carezca de importancia, o que su elección sea totalmente arbitraria.

En cuanto al segundo punto, con respecto al planteo de Žižek de la necesidad de un mínimo de naturalización y la imposibilidad de representar la imposibilidad como tal, mi respuesta requiere introducir algunas salvedades. En un sentido, estoy totalmente de acuerdo con él. En mi trabajo he insistido una y otra vez en que un objeto que es imposible y necesario a la vez sólo puede mostrarse mediante su representación a través de algo diferente de sí mismo. Si eso es todo lo que implica la noción de "naturalización", no habría nada que discutir. Pero me temo que para Žižek, hay algo más que eso, tal como lo sugieren sus ejemplos de la comunidad religiosa, de los *westerns*, y otros. Porque en el continuo juego de sustituciones que Žižek describe, se omite una posibilidad: que la imposibilidad, en lugar de conducir a una serie de sustituciones que intentan superarla, conduzca a una simbolización de la imposibilidad *misma* como un valor positivo. Este punto es importante: aunque la "positivización" sea inevitable, nada impide que esa positivización simbolice la imposibilidad como tal, en lugar de ocultarla tras la ilusión de ir más allá. No hay duda de que esta operación todavía retiene un elemento de naturalización porque, por el mismo hecho de darle un nombre a algo que, como el cero de Pascal, carece de él, está creando una entidad a partir de algo que, claramente, no es una entidad en absoluto; pero este mínimo de naturalización es diferente del que implica identificar "imposibilidad" con un *contenido diferencial positivo*. La posibilidad de una naturalización atenuada como ésta es importante para la política democrática, la cual incluye la institucionalización de su propia apertura y, en ese sentido, el imperativo de identificarse con su imposibilidad final.

3. Žižek pregunta:

> cuando Butler habla de un proceso político interminable de renegociar las inclusiones/exclusiones de las nociones ideológicas universales predominantes, o

> cuando Laclau propone su modelo de la lucha interminable por la hegemonía, *el estatus "universal" de este modelo mismo es problemático*: ¿están aportando las coordenadas *formales* de *todo* proceso ideológico-político o simplemente están elaborando la estructura nocional de la práctica política *específica* (posmoderna) *de hoy* que está emergiendo después del repliegue de la izquierda clásica? *Parecería* (la mayoría de las veces según sus formulaciones explícitas) que hacen lo primero (SŽ, p. 115, el destacado es del original).

Como vemos, el argumento de Žižek es una variación del de Butler con respecto a los límites trascendentales y el historicismo, aunque irónicamente, mientras Butler dirige su crítica a Žižek y a mí, Žižek usa el mismo argumento en contra de Butler y en mi contra. No voy a hacer lo que hacen ellos, o sea que no voy a usar la misma crítica contra ellos dos. La mayor parte de mi respuesta ya está en mi réplica a Butler, pero hay un par de cosas que quiero decir acerca de la forma en que Žižek formula específicamente su argumento. Lo primero es que no acepto la distinción estricta que hace entre una analítica trascendental (dentro de la cual, no sin problemas, subsume la estructura existencial de la vida social en Heidegger) y la descripción de una condición histórica definida. La "hegemonía" como marco teórico es las dos cosas a la vez y, al mismo tiempo, ninguna de ellas. En un sentido, es la descripción de ciertos procesos que son particularmente visibles en el mundo contemporáneo. Si fuera sólo eso, se requeriría no obstante otro marco metateórico para describir la "hegemonía" como la *differentia specifica* de un determinado *genus*. Pero no existe tal marco metateórico. Sólo en las sociedades contemporáneas hay una generalización de la política en forma hegemónica, pero por esta razón podemos interrogar al pasado para encontrar allí las formas incoadas de los mismos procesos que hoy son totalmente visibles; y si estas formas no están presentes, entender por qué las cosas eran diferentes. Inversamente, esas diferencias hacen más visible la especificidad del presente. Hoy, por ejemplo, tenemos una categoría descriptiva como "distribución del ingreso" –categoría que no existía en el mundo antiguo– para algunos procesos. ¿Tendría sentido, entonces, decir que en el mundo antiguo no se distribuía el ingreso? Obviamente no. Pero la distribución se realizaba mediante mecanismos diferentes de los de hoy, los cuales, no obstante, pueden describirse en términos de nuestro sistema de categorías porque hoy poseemos realmente la noción de "distribución del ingreso", noción que se fue completando a medida que *formas* alternativas de distribución pasaron a ser una posibilidad histórica.

Lo que es importante es romper la falsa alternativa "trascendentalismo ahistórico/historicismo radical". Ésa es una alternativa falsa, pues cada uno de sus términos incluye al otro y, finalmente, enuncian lo mismo. Si yo digo que lo que vale es el historicismo radical, necesitaremos algún tipo de metadiscurso que atraviese la historia para especificar las diferencias entre las distintas épocas. Si yo digo que lo que vale es el trascendentalismo riguroso, tendré que aceptar la contingencia de una variación empírica que sólo se puede entender en términos historicistas. Sólo si acepto plenamente la contingencia e historicidad de mi sistema de categorías, pero renuncio a todo intento de comprender el significado de su variación histórica conceptualmente, podré comenzar a salir de ese callejón sin salida. Obviamente, esa solución no suprime la dualidad trascendentalismo/historicismo, pero al menos introduce una cierta *souplesse* y multiplica el número de juegos de lenguaje que se pueden jugar dentro de ella. Hay un nombre para un saber que opera en estas condiciones: *finitud*.

Veamos ahora las cuestiones políticas más generales que Žižek desarrolla en su intervención en este intercambio de ideas. Su discurso se estructura en torno a una clara oposición que él establece entre lucha de clases y posmodernismo –la primera, relativa a las relaciones de producción y, de forma más general, al capitalismo; el segundo, referente a las diversas formas contemporáneas de la política de reconocimiento–. A pesar del "¡Sí, por favor!" del título de su ensayo, Žižek critica muy severamente a los posmodernos y lo que él ve como un abandono incorrecto de la lucha de clases. Mi respuesta se organiza alrededor de dos tesis básicas: la primera, que yo no pienso que los dos tipos de lucha sean tan diferentes como Žižek cree; la segunda, que Žižek estructura su discurso alrededor de entidades –clase, lucha de clases, capitalismo– que son en su mayoría fetiches despojados de significación. Antes de comenzar, deseo aclarar que comparto con Žižek una verdadera preocupación por el estado actual de las luchas sociales y, de forma más general, por la forma en que la izquierda visualiza sus responsabilidades en el mundo contemporáneo. Coincido con él en que la expansión de políticas centradas en objetivos puntuales ha ido acompañada de un abandono de perspectivas estratégicas más globales, y que ese abandono implica una aceptación inconsciente de la lógica del sistema dominante. Pienso, sin embargo, que las soluciones que él propone para sacar a la izquierda de su *impasse* actual son fundamentalmente inadecuadas.

Comencemos por la oposición que Žižek plantea entre lucha de clases y lo que él llama política posmoderna de la identidad. ¿Son las dos esencialmente distintas? Todo depende del modo como se conciba la lucha de clases. ¿Dónde se encuentra el antagonismo fundamental que es el origen de esa lucha? En *New Reflections on the Revolution of Our Time*, sostengo que el antagonismo de clases no es inherente a las relaciones de producción capitalistas, sino que tiene lugar entre esas relaciones y la identidad del trabajador fuera de ellas. Es necesario distinguir con precisión varios aspectos. Primero debemos distinguir la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción –que, como yo sostengo, es una contradicción sin antagonismo– y la lucha de clases – que es un antagonismo sin contradicción–. De modo que si nos concentramos en la última, ¿dónde está localizado el antagonismo? Por cierto, no *dentro* de las relaciones de producción. Los capitalistas extraen plusvalía de los trabajadores, pero, dentro de la lógica del capitalismo, ni el capital ni el trabajo se pueden pensar como personas sino como categorías económicas. De modo que si sostenemos que el antagonismo de clases es inherente a las relaciones de producción, tendremos que probar que el antagonismo entre "capital" y "trabajo asalariado" se deriva lógicamente de esas categorías abstractas, lo cual es imposible de demostrar. Del hecho de que se le quite plusvalor a los trabajadores no se desprende lógicamente que el trabajador resistirá necesariamente a esa extracción. De modo que si tiene que existir antagonismo, su causa no puede ser interna a las relaciones de producción sino que se la debe buscar en algo que es el trabajador fuera de esas relaciones, algo que está amenazado por ellas: el hecho de que debajo de un cierto nivel de salario el trabajador no pueda llevar una vida decente y demás. Ahora bien, a menos que nos encontremos con una situación de extrema explotación, la actitud del trabajador *frente* al capitalismo dependerá por entero de cómo esté constituida su *identidad*, como los socialistas lo descubrieron ya hace mucho tiempo cuando debieron enfrentarse con las tendencias reformistas dentro del movimiento sindical. No hay nada en las demandas de los trabajadores que sea *intrínsecamente* anticapitalista.

¿Podríamos tal vez decir que esas demandas tienen prioridad sobre las de otros grupos porque están más ligadas a la economía y que por eso están en el corazón mismo del funcionamiento del sistema capitalista? Este argumento no es más afortunado. Los marxistas saben desde hace tiempo que el capitalismo es un sistema internacional, estructurado como una cadena imperialista, de modo que una crisis en un punto del sistema crea dislocaciones en muchos otros puntos. Esto significa que muchos sectores están amenazados por la lógica

capitalista y que los antagonismos resultantes no están necesariamente vinculados con localizaciones particulares dentro de las relaciones de producción. Por lo tanto, la noción de lucha de clases resulta totalmente insuficiente para explicar la identidad de los agentes involucrados en las luchas anticapitalistas. Es simplemente un residuo de la antigua concepción que veía en una supuesta proletarización general de la sociedad el germen del futuro sepulturero del capitalismo.

La noción de "desarrollo desigual y combinado" ya señala la aparición de identidades políticas complejas, no ortodoxas, como instrumentos que llevarían a cabo el cambio revolucionario en el mundo contemporáneo, y el fenómeno de la globalización no hizo más que acentuar esta tendencia. Por lo tanto, mi respuesta a la dicotomía que plantea Žižek entre lucha de clases y políticas de identidad es que la lucha de clases es simplemente una especie de la política de identidad, especie que está siendo cada día menos importante en el mundo de hoy.

¿Qué pasa entonces con su crítica al multiculturalismo, en la cual sostiene que las demandas específicas de diferentes grupos pueden ser absorbidas una por una por el sistema dominante y, de ese modo, ayudan a consolidarlo? Eso es verdad sin ninguna duda, ¿pero no sucede entonces exactamente lo mismo con las demandas de los trabajadores? En la medida en que un sistema sea capaz de absorber las demandas de los grupos subordinados de una manera "transformista", para usar la expresión de Gramsci, ese sistema gozará de buena salud. El punto crucial es que no existe una localización especial dentro del sistema que goce de un privilegio a priori en una lucha contra este último. No creo que las luchas multiculturales per se constituyan un sujeto revolucionario, al menos no más que las de la clase trabajadora. Pero esto tampoco me lleva a mí a oponerme a sus demandas. Así como apoyo las demandas sindicalistas a pesar del hecho de que, en principio, pueden ser satisfechas dentro del capitalismo, también apoyo las demandas de grupos multiculturales y otros grupos centrados en objetivos precisos sin pensar que están anunciando el final de la dominación capitalista. Lo que le preocupa a Žižek –y yo comparto esa preocupación– es que la proliferación de particularismos que no están vinculados por un discurso emancipatorio más global podría conducir no sólo a preservar el statu quo sino también a un viraje más marcado hacia la derecha. Ésta es una preocupación legítima, pero la forma de responder a eso no es resucitar una entidad –la lucha de clases– que no tiene un significado preciso en el mundo contemporáneo.

Aparte de esta dicotomía global, que no tiene mucha sustancia, se podría criticar a Žižek por introducir en su discurso un conjunto de categorías que, tomadas literalmente, o no tienen un sentido preciso o el poco que tienen está en contra de lo que yo considero que es la tendencia fundamental del pensamiento de Žižek. Muchos de esos términos provienen de la tradición marxista, y Žižek los usa de manera un tanto acrítica. Algo que me sorprende bastante en su trabajo es el hecho de que, a pesar de su marxismo declarado, no presta atención a la historia intelectual del marxismo, a través de la cual varias de las categorías que él utiliza han ido pasando por un proceso de reajuste, desplazamiento o –para expresarlo con un solo término– deconstrucción. Todos los conceptos marxistas en Žižek, sus ejemplos y discusiones, provienen ya sea de los textos de Marx mismo o de la Revolución Rusa. No hay ninguna referencia a Gramsci, virtualmente ninguna a Trotsky, y, que yo sepa, ni una simple referencia al austromarxismo, en el cual se discutieron por primera vez muchas de las cuestiones que interesan al socialismo contemporáneo. Daré algunos ejemplos:

Ideología

Žižek escribe lo siguiente:

> la ideología dominante, para ser operativa, debe incorporar una serie de características en las cuales la mayoría explotada/dominada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En resumen, toda universalidad hegemónica debe incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido popular "auténtico" y su "distorsión" llevada a cabo por acción de las relaciones de dominación y explotación (*The Ticklish Subject*, ob. cit., p. 184).

Ésta es una afirmación muy sorprendente viniendo de un lacaniano, pues es inteligible sólo si uno acepta una noción de "falsa conciencia" lukacsiana, lo cual es totalmente incompatible con el descubrimiento del inconsciente de Freud, sin hablar de la teoría de la hegemonía. Porque los grupos dominantes y explotadores no distorsionan el contenido popular más que el más revolucionario de los discursos socialistas, simplemente lo articulan de una manera diferente. El hecho de que uno prefiera un tipo de articulación a otra no significa que una sea, en sentido teleológico, la "verdadera" y que la otra se pueda desechar como una "distorsión". Si fuera así, la lucha hegemónica se habría ganado antes de comenzar.

Clase

Ya me he referido a este punto. Simplemente quiero agregar que Žižek habla de una "suspensión silenciosa del análisis de clase" como de una suerte de *disavowal.* Resulta difícil hacer algún comentario al respecto, pues la referencia que Žižek hace al análisis de clase es simplemente una sucesión de aseveraciones dogmáticas sin el más mínimo esfuerzo por explicar la centralidad de la categoría de clase para entender las sociedades contemporáneas. Uno no puede evitar pensar que Žižek introduce la noción de clase en su análisis como una suerte de *deus ex machina* para que juegue el papel del muchacho bueno contra los demonios multiculturales. La única característica de "clase" que surge del texto de Žižek es que las clases, de algún modo, están constituidas y luchan al nivel del "sistema", en tanto las otras luchas e identidades serían intrasistémicas. La razón de eso no se analiza, y por cierto sería una proposición muy difícil de defender sin introducir alguna versión del modelo base/superestructura. Pienso que esto es lo que Žižek hace en última instancia, y éste es otro ejemplo de la división esquizofrénica de su discurso entre un sofisticado análisis lacaniano y una deconstrucción insuficiente del marxismo tradicional.

Capitalismo

Žižek toma una posición manifiestamente anticapitalista y asevera que los que proponen el posmodernismo "como regla, omiten la resignación que implica –la aceptación del capitalismo como 'la única opción', la renuncia a todo intento real de superar el régimen capitalista liberal existente–" (SŽ, p. 101). El problema de aseveraciones como ésa es que no significan absolutamente nada. Yo entiendo lo que Marx quiso decir por superar el régimen capitalista porque él lo ha hecho explícito muchas veces. Por la misma razón, puedo entender también lo que dicen Lenin o Trotsky al respecto. Pero en el trabajo de Žižek tal expresión no significa nada, salvo que el autor tenga un plan estratégico secreto acerca del cual tiene mucho cuidado en no dar ninguna información. ¿Deberíamos entender que quiere imponer la dictadura del proletariado? ¿O que quiere socializar los medios de producción y abolir los mecanismos del mercado? ¿Cuál es su estrategia política para lograr esos objetivos un tanto peculiares? Si no da, por lo menos, un comienzo de respuesta a estas cuestiones, su anticapitalismo es una mera cháchara vacía.

Pero quizá Žižek tenga algo más razonable en mente, por ejemplo, la superación del modelo económico neoliberal actual mediante la introducción de una regulación estatal y el control democrático de la economía, de modo de evitar los peores efectos de la globalización. Si eso es lo que él quiere decir con anticapitalismo, yo estaría totalmente de acuerdo con él, pero también lo estarían la mayor parte de los "posmodernistas" con los que él polemiza. Es verdad que una izquierda básicamente cultural no ha prestado suficiente atención a las cuestiones económicas, a partir del momento en que el modelo del Estado de bienestar se desintegró. Pero para comenzar a hacerlo, es necesario tomar en cuenta los cambios estructurales del capitalismo durante los últimos treinta años y sus efectos sociales, entre los cuales está la desaparición del campesinado, la drástica reducción de la clase obrera y la aparición de una estratificación social bastante diferente de aquella sobre la cual se basaba el análisis de clases marxista.

Para concluir: pienso que el pensamiento político de Žižek sufre de un cierto "desarrollo desigual y combinado". Mientras con sus herramientas lacanianas y su capacidad de observación ha hecho considerables avances en la comprensión de los procesos ideológicos de las sociedades contemporáneas, no ha avanzado al mismo ritmo en su pensamiento estrictamente político y ha quedado fijado a categorías muy tradicionales. Pero esa disparidad es típica del trabajo intelectual. Recuerdo que Michel Pêcheux decía que el gran encuentro del siglo XX nunca sucedió: Freud y Lenin, en un vagón del Oriental Express decorado por los futuristas, discutiendo la noción de "valor" de Saussure.

Dialéctica de la emancipación

En esta última parte de mi trabajo intentaré dar una respuesta preliminar a algunas cuestiones acerca del destino de lo universal en la sociedad. Tanto Butler como Žižek y yo estamos todos preocupados por lograr un discurso emancipatorio que no se disuelva en meros particularismos sino que mantenga viva una dimensión universal. No obstante, cada uno de nosotros lo intenta de forma algo diferente: mientras Žižek intenta determinar un nivel sistémico que "totalice" las relaciones sociales y que sea universal en y para sí mismo, Butler y yo intentamos producir una noción de universalidad que sea el resultado de alguna forma de interacción entre particularidades, de aquí la noción de Butler de "traducciones culturales" y mi noción de "equivalencia".

Yo trataré, a continuación, de explicar un poco más las consecuencias que tiene para la "emancipación" la categoría de "equivalencia", utilizando como marco de referencia las cuatro dimensiones de la hegemonía que planteo en mi ensayo anterior:

1) La desigualdad del poder es constitutiva.
2) Hay hegemonía sólo si se supera la dicotomía universalidad/particularidad; la universalidad sólo existe si se encarna en una particularidad –y la subvierte–, pero ninguna particularidad puede, de manera inversa, tornarse política si no se ha convertido también en el *locus* de efectos universalizantes.
3) La hegemonía requiere la producción de significantes de vacuidad tendencial que, al tiempo que mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos asuman la representación del primero.
4) El terreno en el cual se extiende la hegemonía es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social.

1. La primera dimensión subraya la dependencia que la universalidad tiene respecto de la particularidad. Las razones son claras. Recordemos el modelo de Marx de la emancipación *política.* La condición para que los objetivos de un grupo particular se presenten como aquellos del conjunto de la comunidad es que haya otro sector que sea percibido como crimen general. Ésta es una primera dimensión de poder inherente al proyecto emancipatorio universalista: la condición misma de universalidad presupone una exclusión radical. Existe, sin embargo, otra dimensión de poder: la capacidad de un grupo de asumir una función de representación universal presupone que está en mejor posición que otros grupos para asumir ese rol, de modo que el poder está distribuido en forma desigual entre diferentes organismos y sectores sociales. Estas dos dimensiones del poder –desigualdad y exclusión– presuponen una dependencia de la universalidad respecto de la particularidad: no hay universalidad que opere como universalidad pura, sólo existe la universalización relativa que se crea mediante la expansión de la cadena de equivalencias alrededor de un núcleo particularístico central. La noción de Gramsci de "guerra de posición" expresa exactamente eso: la transición de una clase corporativa a una hegemónica presupone no el abandono de los objetivos particulares constitutivos del sector hegemónico, sino la universalización de los mismos a partir de la relación de equivalencia que establecen con otros sectores subordinados

de la sociedad. Esto quiere decir que el poder es la condición de la emancipación, no hay forma de que una constelación de fuerzas sociales se emancipe salvo mediante la creación de un poder nuevo alrededor de un centro hegemónico.

Esto, no obstante, crea una dificultad manifiesta: ¿no se daría el caso de que lo opuesto es verdad, es decir, que la emancipación implica la eliminación del poder? Sólo si estamos pensando en una emancipación total, que alcanza una universalidad que no depende de particularidades, como en el caso de la emancipación "humana" de Marx. Pero esta última, por los motivos antes discutidos, es imposible. Pero yo iría más lejos: sostengo que la contaminación de la emancipación por el poder no es una imperfección empírica inevitable a la cual debemos acomodarnos, sino que implica un ideal humano más elevado que la universalidad que representa una esencia humana completamente reconciliada; porque una sociedad plenamente reconciliada, una sociedad transparente, sería totalmente libre en el sentido de autodeterminación, pero esa total realización de la libertad sería equivalente a su propia muerte, pues en ella se habría eliminado toda posibilidad de disenso. La división social, el antagonismo y su necesaria consecuencia –el poder– son las verdaderas condiciones de una libertad que no elimina la particularidad.

Si ahora consideramos el potencial emancipatorio de las actuales sociedades desde el punto de vista de la primera dimensión, nos encontramos frente a un panorama político que contemplamos con sentimientos mezclados. Por un lado, tenemos una creciente proliferación de demandas multiculturales, particularísticas, centradas en objetivos precisos, las cuales crean el potencial, pero sólo el potencial, de cadenas de equivalencia más extensas que en el pasado y, como resultado, la posibilidad de sociedades más democráticas. Éste es un aspecto respecto del cual tanto Butler como yo somos particularmente sensibles. Por otro lado, estamos viviendo, sin embargo, en un momento en que las grandes narrativas emancipatorias del pasado están en franca declinación, y como resultado de esa declinación no es fácil encontrar discursos universalizantes capaces de llevar a cabo una función de equivalencia. Éste es el peligro sobre el cual, con bastante razón, nos advierte Žižek: que los particularismos puedan mantenerse como puros particularismos y, de ese modo, ser absorbidos por el sistema dominante. La tarea fundamental de la izquierda, tal como veo las cosas hoy, es construir lenguajes capaces de proveer ese elemento de universalidad que permite establecer vínculos de equivalencia.

2. Si la primera dimensión de hegemonía marca el momento de la subordinación de lo universal a lo particular, esta segunda dimensión pone el énfasis en los efectos universalizantes necesarios para que exista, en definitiva, alguna política. Consideremos de nuevo la advertencia de Žižek acerca de los peligros del particularismo puro. Cuanto más particularizada sea una demanda, más fácil será satisfacerla e integrarla en el sistema; mientras que si la demanda es equivalente a una variedad de otras demandas, ninguna victoria parcial será considerada más que un episodio en una guerra de posición prolongada. Recuerdo que durante mis años de actividad política en el movimiento estudiantil en Argentina, la división entre la derecha y la izquierda en el estudiantado se manifestaba a través de las actitudes respecto a las demandas concretas (horario en que la biblioteca debía estar abierta, el precio de las comidas del comedor universitario, etcétera). Para algunos, una movilización terminaba cuando se lograban los objetivos inmediatos, en tanto que para los que éramos más combativos, la cuestión era cómo mantener la continuidad de la movilización, lo cual sólo era posible en la medida en que tuviéramos objetivos históricos, objetivos que sabíamos que el sistema no podía satisfacer. En algún sentido, nuestros peores enemigos eran los funcionarios universitarios que ofrecían soluciones concretas a los problemas que planteábamos, obviamente no porque no aceptáramos esas soluciones, sino porque lo importante, para nosotros, era que esas victorias parciales se vieran simplemente como meros episodios de una guerra prolongada de posición tendiente a lograr objetivos más globales.

El punto central es que para que una cierta demanda, posición del sujeto, identidad, etc., se transforme en política debe significar *algo más* que lo que es en sí misma, debe vivir su propia particularidad como un momento o eslabón de una cadena de equivalencia que la trasciende y, de ese modo, la universaliza. Las protestas y disturbios por la alimentación que acontecieron en Francia desde la Edad Media siguieron todos un patrón muy similar, y recién cuando rompieron con su particularismo local y se convirtieron en un eslabón del discurso más universalista de los *philosophes* se transformaron en una fuerza de cambio sistémico. Éste es mi problema básico con la categoría "lucha de clases": tiende a sujetar el momento de lucha y antagonismo a la identidad sectorial de un grupo, mientras que toda lucha significativa trasciende cualquier identidad sectorial y se transforma en una "voluntad colectiva" complejamente articulada. En ese sentido, una movilización verdaderamente política, aunque sea conducida básicamente por los trabajadores, nunca es simplemente

una "lucha de la clase trabajadora". Aquí nos encontramos nuevamente con el dilema político fundamental de nuestra época: ¿la proliferación de nuevos actores sociales extenderá las cadenas de equivalencia que permitirán el surgimiento de voluntades colectivas más fuertes, o se disolverán en meros particularismos que el sistema podrá integrar y subordinar más fácilmente?

3. ¿Qué pasa, no obstante, con la estructura de discursos de equivalencia que posibilitarían el surgimiento de nuevas voluntades colectivas? Si las cadenas de equivalencia se extienden a una gran variedad de demandas concretas, de modo que el fundamento de la equivalencia no se pueda encontrar en la especificidad de ninguna de ellas, está claro que la voluntad colectiva resultante encontrará su punto de anclaje en el imaginario social, y el núcleo de ese imaginario social es lo que nosotros hemos llamado significantes vacíos. Es el carácter vacío de estos puntos de anclaje lo que verdaderamente universaliza un discurso y lo transforma en la superficie en la que se inscribe una pluralidad de demandas más allá de sus particularidades. Y, como un discurso emancipatorio presupone la suma de una pluralidad de demandas separadas, podemos decir que no hay emancipación verdadera salvo en un discurso cuyos términos de anclaje se mantienen vacíos. No es necesario que el término no tenga un significado preciso, siempre que se mantenga abierta la brecha entre su contenido concreto y el conjunto de significaciones equivalentes asociadas con él. *Front Populaire* fue la expresión con la que se designó una alianza de fuerzas políticas, pero en el clima político de Francia de la década de 1930 despertaba una amplia variedad de esperanzas sociales que excedían de lejos su realidad política concreta.

Es importante señalar que esos imaginarios sociales organizados alrededor de algunos significantes vacíos representan, en mi opinión, el límite de la universalización que es posible lograr socialmente. No existe universalidad, como hemos visto, salvo a través de una equivalencia entre particularidades, y tales equivalencias son siempre contingentes y dependientes del contexto. Cualquier paso más allá de ese límite caería necesariamente en el terreno de la teleología histórica, con el resultado de que la universalidad, que debería ser considerada un horizonte, se transformaría en un fundamento. Me interesa destacar, sobre todo, la función de las superficies de inscripción que ejercen esos horizontes. Una vez que pasan a ser el lenguaje generalizado del cambio social, cualquier demanda será un eslabón más en la cadena de equivalencia entre esos horizontes. En ese sentido, se convierten en poderosos ins-

trumentos de desplazamiento de las relaciones de fuerza en la sociedad. A la inversa, su declinación está ligada a su menor capacidad para abarcar demandas sociales que se reconocen cada vez menos en el lenguaje político suministrado por ese horizonte.

La crisis de la izquierda, desde ese punto de vista, puede verse como un resultado de la declinación de los dos horizontes que estructuraron tradicionalmente su discurso: el comunismo y, en el mundo occidental, el Estado de bienestar. Desde el comienzo de la década del setenta es la derecha la que ha sido hegemónica: el neoliberalismo y la mayoría moral, por ejemplo, se convirtieron en las principales superficies de inscripción y representación. La capacidad hegemónica de la derecha se hace evidente en el hecho de que hasta los partidos socialdemócratas han tendido a aceptar sus premisas como un "sentido común" nuevo e indiscutible. La izquierda, por su parte, al ver sus propios imaginarios sociales destruidos y sin fuerza de expansión, ha tendido a retraerse en la defensa de causas meramente específicas. Pero no hay hegemonía que se pueda fundar en una estrategia puramente defensiva. Este debería ser el principal campo de batalla de los próximos años. Digámoslo directamente: la izquierda no renacerá si no se construye un nuevo imaginario social.

4. Por último, la representación. Desde la interpretación crítica de Rousseau hasta la enunciación marxista de que la liberación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos, la idea de representación ha sido considerada con bastante desconfianza por los discursos emancipatorios. Sin representación, no obstante, no hay hegemonía. Si un sector particular tiene que encarnar los objetivos universales de la comunidad, la representación es esencialmente inherente al vínculo hegemónico. Pero ¿ocupa la representación un segundo lugar, es algo a lo que nos tenemos que resignar porque la plenitud de la sociedad no se da en forma inmediata sino que tiene que ser construida con esfuerzo a través de un sistema de mediaciones?

Aquí debemos exponer un argumento similar al expuesto en relación con el "poder". ¿Por qué razón es necesario, en primer lugar, una relación de representación? Como lo he explicado en otros trabajos, porque en un cierto punto se van a tomar decisiones que afectarán los intereses de alguien que estará materialmente ausente. Y, como también he argumentado ya, la representación es siempre un movimiento doble que va del representado al representante y del representante al representado —este último movimiento, de nuevo, nos permite ver el surgimiento de un proceso de universalización—. La tarea de un

representante en el Parlamento, por ejemplo, no consiste simplemente en trasmitir los deseos de aquellos a quienes representa, el representante deberá elaborar un discurso nuevo que convenza a los otros miembros argumentando, por ejemplo, que los intereses de la gente de su distrito son compatibles con los intereses nacionales. De esta forma, el representante inscribe dichos intereses dentro de un discurso más universal y, en la medida en que su discurso también sea el discurso de la gente de su distrito electoral, también éstos podrán universalizar sus experiencias. La relación de representación se transforma así en un vehículo de universalización y, como la universalización es una precondición de la emancipación, también podrá transformarse en una vía que lleve a ella. Con las condiciones existentes de interconexión en un mundo globalizado, la universalidad sólo se podrá conseguir a través de relaciones de representación.

En esta última parte he intentado señalar algunos de los juegos del lenguaje que la lógica hegemónica nos permite hacer con categorías tales como "poder", "representación" y "vacío". Pero, obviamente, hay muchos otros juegos posibles. Pienso que desarrollar estos juegos de lenguaje, con los que se estimula la imaginación política, es una de las tareas principales de la teoría política. Deberíamos –esta vez políticamente– ayudar a que la mosca salga de la botella.

Da Capo senza Fine

Slavoj Žižek

CUANDO GILLES DELEUZE trata de explicar el cambio crucial en la historia del cine de la *image-mouvement* a la *image-temps*, hace una referencia aparentemente ingenua y brutal a la "historia real", al impacto traumático de la Segunda Guerra Mundial (que se sintió desde el neorealismo italiano hasta el *film noir* estadounidense). Esta referencia es totalmente coherente con el impulso anticartesiano general de Deleuze: un pensamiento nunca comienza espontáneamente, por sí solo, con sus principios inherentes –lo que nos incita a pensar siempre es un encuentro traumático con algún Real externo que se impone a nosotros brutalmente, destruyendo nuestras formas establecidas de pensar–. Como tal, un verdadero pensamiento siempre es descentrado: no pensamos espontáneamente, somos *forzados* a pensar.

Este argumento de Deleuze fue la primera asociación que vino a mi mente después de leer las contribuciones introductorias de Butler y de Laclau a nuestro debate: para mí, al menos, el auténtico efecto de sus intervenciones radica en el hecho de que me afectaron como un encuentro violento que destruyó mi autocomplacencia –pese a seguir estando en desacuerdo con sus críticas, tuve que reformular mi posición de otra manera–. Con razón, pues, mi reacción a sus intervenciones osciló entre dos extremos: o me daba la sensación de que había un simple malentendido que debía ser clarificado o parecía que existía una incompatibilidad radical entre nuestras respectivas posiciones, sin ningún término medio entre ellas. En suma, esta oscilación indica que, en nuestras diferencias, estamos ante algo *Real*: la distancia que nos separa a los tres es imposible de definir de una forma neutral –es decir, la formulación misma del modo en que diferimos ya implica "tomar partido"–. Por consiguiente, mi principal interés en esta segunda intervención será llevar a cabo al menos una parte de esta tarea imposible de *reiterar las diferencias*.

Butler: el historicismo y lo Real

Me da la impresión de que varias de las críticas de Butler y de Laclau a mi trabajo ya fueron respondidas en mi primera contribución (que, naturalmente, a esa altura era desconocida a los otros dos participantes) o por el tercer colaborador; pienso aquí específicamente en el argumento convencional de Butler en contra de lo Real lacaniano como barra ahistórica casi trascendental: esta crítica se aborda en detalle en la primera contribución de Laclau y la mía. Véase el siguiente pasaje clave de Laclau, que avalo totalmente:

> Éste es el punto que en realidad le está faltando al argumento de Butler: si la representación de lo Real fuese una representación de algo enteramente *fuera* de lo simbólico, esta representación de lo irrepresentable *como irrepresentable* equivaldría en verdad a una inclusión plena [...] Pero si lo que es representado es un límite *interno* del proceso de representación como tal, la relación entre internalidad y externalidad está subvertida: lo Real se transforma en un nombre para la falla misma de lo Simbólico para conseguir su propia plenitud (EL, p. 74, el destacado es del original).

La oposición entre una barra ahistórica de lo Real y la historicidad completamente contingente es, por lo tanto, falsa: *lo que sostiene el espacio de la historicidad es la barra "ahistórica" misma en tanto límite interno del proceso de simbolización.* Es ése en mi opinión el malentendido fundamental: para Laclau, Butler sistemáticamente (mal)interpreta el *antagonismo* (que es imposible-real) como *diferencialoposición* (simbólica); en el caso, por ejemplo, de la diferencia sexual lacaniana como real (como la que, precisamente, *resiste* a la simbolización), ella la interpreta sistemáticamente como el conjunto *simbólico* firme e intercambiable de las oposiciones que definen la identidad (heterosexual) de cada uno de los dos sexos.[1] En su primera intervención en el presente diálogo, esta mala interpretación es claramente discernible en el siguiente pasaje:

[1] Tal vez la mejor forma de condensar la diferencia entre Butler y yo sea poner de relieve que me siento tentado de cambiar el orden de las palabras en los títulos de sus dos libros: hay *problema con el cuerpo* porque *el género (la diferencia sexual) importa* –indudablemente, la diferencia sexual no es un hecho de la biología, pero tampoco es una construcción social–, designa, más bien un corte traumático que perturba el funcionamiento calmo del cuerpo. Lo que lo hace traumático no es la imposición violenta de la norma heterosexual, sino la violencia misma de la "transubstanciación" cultural del cuerpo biológico a través de su sexuación.

> Una identidad particular se convierte en una identidad en virtud de su localización relativa en un sistema abierto de relaciones diferenciales. En otras palabras, una identidad es constituida a través de su diferencia con un conjunto ilimitado de otras identidades. Esa diferencia es definida en el curso de la exposición de Laclau como una relación de *exclusión* y/o *antagonismo*. El punto de referencia de Laclau aquí es Saussure más que Hegel [...] la "incompletitud" de todas y cada una de las identidades es el resultado directo de su emergencia diferencial: ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y proclamar la exclusión de otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la misma condición compartida de toda constitución de identidad (JB, pp. 37-38).

Yo sostengo, contrariamente a esta afirmación, que deberíamos aseverar que el antagonismo, precisamente, *no* es la relación diferencial saussureana donde la identidad (de un significante) no es más que un manojo de diferencias; tal como lo expresa Laclau en términos muy precisos, lo que falta en la diferencialidad saussureana es *la coincidencia "reflexiva" de la diferencia interna y externa*: la diferencia, por ejemplo, que separa a la mujer del hombre es "antagónica" en la medida que simultáneamente "barra" a la mujer desde adentro, impidiéndole alcanzar su identidad personal plena (en contraste con una relación diferencial pura, donde la oposición al hombre define la identidad de la mujer). En otras palabras, la noción de antagonismo involucra una suerte de metadiferencia: los dos polos antagónicos difieren en la forma misma en que definen o perciben la diferencia que los separa (para un izquierdista, la brecha que lo separa de un derechista no es la misma que *esa misma brecha* percibida desde el punto de vista del derechista). O –para expresarlo de otra forma más– la coincidencia de la diferencia interna y externa significa que, en el campo diferencial de los significantes, siempre hay por lo menos un "significante sin un significado" que no tiene sentido (determinado), pues simplemente representa la presencia de sentido *en sí*; y la noción de "hegemonía" de Laclau describe precisamente el proceso mediante el cual el vacío del significado de este significante es llenado por algún sentido particular/determinado contingente que, en el caso de la hegemonía lograda, comienza a funcionar como el reemplazante del sentido "en sí".

Las consecuencias de esta mala interpretación son de gran alcance: si fusionamos lo real de un antagonismo con la(s) diferencia(s) simbólica(s), retrocedemos a una problemática *empirista* –algo a lo cual, pienso, Butler se acerca peligrosamente en el siguiente pasaje–:

> No hay dudas de que no es lo mismo si uno entiende la incompletitud invariable del sujeto en términos de los límites establecidos por lo Real, considerado como el punto donde la autorrepresentación fracasa y falla, o como la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y complejidad de las personas (JB, p. 36).

A esto me siento tentado de responder que ciertamente *sí* hay una diferencia: reducir la incompletitud estructural a "la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y complejidad de las personas" es reducirla a la problemática *empirista* de que las categorías ideológicas son demasiado fijas y, como tales, nunca pueden capturar la complejidad de la realidad social –es decir, basarse en la oposición empirista entre la riqueza infinita de la realidad y la pobreza abstracta de las categorías mediante las cuales tratamos de captarla. Por otra parte, ¿Butler no sale al encuentro de la misma problemática empirista cuando asevera que "el reclamo de universalidad siempre tiene lugar en una sintaxis dada, a través de un cierto conjunto de convenciones culturales en un terreno reconocible" (JB, p. 41)? La consecuencia de esta afirmación es, naturalmente, que la traducción (de un contexto cultural a otro, con su sintaxis dada) es crucial para una noción liberadora de universalidad:

> Sin traducción, el concepto mismo de universalidad no puede atravesar las fronteras lingüísticas que, en principio, sostiene ser capaz de atravesar [...] sin traducción, el único modo en que la aseveración de universalidad puede atravesar una frontera es a través de una lógica colonial y expansionista (JB, p. 42).

Ante estas aseveraciones, me veo tentado de afirmar, al contrario, que *el concepto de universalidad emerge como consecuencia del hecho de que cada cultura particular* nunca *es precisamente y por razones a priori simplemente particular, sino que siempre-ya* en sí misma *"atravesó las fronteras lingüísticas que reivindica"*. Para resumir, en tanto Butler pone de relieve que no hay universalidad sin traducción, yo me siento tentado de afirmar que hoy es crucial poner de relieve el aspecto *opuesto*: *no hay* particularidad *sin traducción*. Esto significa que la alternativa "o la imposición directa de los derechos humanos occidentales como universales o el trabajo paciente de la traducción" es en definitiva falsa: el trabajo de la traducción *siempre-ya empezó*; las fronteras lingüísticas *siempre-ya son cruzadas* –es decir, cada aseveración de identidad particular siempre-ya involucra una referencia repudiada a la universalidad–. O, para decirlo en términos de Laclau: *antes de ser el vínculo neutral o el hilo común entre una serie de*

entidades particulares, el "universal" es el nombre de una distancia que impide eternamente que lo particular en sí alcance su (personal)identidad.

En la noción de universalidad de Butler hay otro desplazamiento del énfasis –un desplazamiento con consecuencias políticas aun más directamente discernibles, que tiene que ver con la relación entre universalidad y exclusión–. Cuando Butler afirma que "la abstracción no puede permanecer rigurosamente abstracta sin exhibir algo de lo que debe excluir para constituirse como abstracción" (JB, p. 25), concibe esta exclusión como una exclusión de los oprimidos (subprivilegiados) en las relaciones de poder existentes, tal como ocurre en forma patente en la siguiente cita:

> La "voluntad" que es representada oficialmente por el gobierno es así perseguida por una "voluntad" que es excluida de la función representativa. De este modo, el gobierno es establecido sobre la base de una economía paranoide en la cual debe establecer repetidamente su reivindicación de universalidad borrando todos los remanentes de aquellas voluntades que excluye del dominio de la representación (JB, p. 28).

Aquí, nuevamente, considero crucial poner de relieve también el aspecto *opuesto*: lo que la universalidad excluye no es principalmente al Otro subprivilegiado cuyo estatus está disminuido, limitado, etc., sino *su propio* gesto fundacional permanente –un conjunto de reglas y prácticas no reconocidas y no escritas que, pese a ser repudiadas públicamente, son el soporte último del edificio del poder existente–. El edificio del poder público se ve asediado también por su propio revés obsceno particular repudiado, por las prácticas particulares que *quiebran su regla pública*, en suma, por su "transgresión inherente".

En *The Siege*, un reciente *thriller*, un general derechista estadounidense (interpretado por Bruce Willis) impone el estado de emergencia en Nueva York como respuesta a los terroristas musulmanes que hacían estallar bombas y mataban gente en todo Manhattan: ingresan tanques, todos los hombres árabes en edad de combatir son aislados en estadios deportivos, etcétera. Al final, el agente bueno del FBI (interpretado, naturalmente, por Denzel Washington) demuestra que supera en inteligencia al general demente; su principal argumento es que esos métodos terroristas son malos: si combatimos la violencia fundamentalista de esa forma, aunque ganemos una victoria militar, el que gana en realidad es el enemigo, porque perdemos lo que estábamos defendiendo (la democracia)... La falsedad de esta película reside en que primero reaviva todas las fantasías desagradables que un buen liberal alberga y disfruta secretamente

en las profundidades de su "intimidad", luego nos redime de disfrutarlas condenando firmemente dichos procedimientos –en cierto modo, se nos permite tener todo lo que queremos: entregarnos al fantaseo racista manteniendo nuestra buena conciencia liberal–. En este sentido, *The Siege* representa la "transgresión inherente" fantasmática del liberal tolerante. Y la consecuencia *política* que yo saco de esta noción de "transgresión inherente" es que se debe abandonar la idea de que el poder actúa a través de la identificación (esto es, nos volvemos sujetos del poder reconociéndonos en esta interpelación, asumiendo el lugar simbólico que él nos impone), de tal manera que la forma privilegiada de resistencia al poder debería implicar una política de desidentificación. Un mínimo de desidentificación es necesario a priori para que el poder funcione –no sólo en el sentido empírico de que "el poder nunca puede tener un éxito total en su intento de totalizar el campo", etc., sino en un sentido mucho más radical: el poder puede reproducirse sólo distanciándose de sí mismo de alguna manera, apoyándose en las reglas y prácticas obscenas repudiadas que están en conflicto con sus normas públicas.

Para evitar un malentendido: soy absolutamente consciente de que la propia Butler se acerca mucho a esta lógica de la transgresión inherente –a eso se refiere, en mi opinión, su noción de los "vínculos apasionados" repudiados como el soporte oculto del poder–. Permítaseme desarrollar este punto crucial a través de la crítica que hace Martha Nussbaum a Butler en *The New Republic*.[2] Según Nussbaum, Butler concibe el poder como un edificio omniabarcador y todopoderoso que en definitiva es impermeable a la intervención del sujeto: todo intento individual o colectivo organizado de cambiar radicalmente el edificio del poder está condenado al fracaso; está atrapado de antemano en la telaraña del poder, o sea que lo único que un sujeto puede hacer es llevar a cabo juegos perversos erotizantes marginales... Aquí Nussbaum no está entendiendo bien la idea de Butler: no es el sujeto el que, incapaz de debilitar o transformar el edificio del poder de manera efectiva, recurre a los juegos perversos de erotización; es el *aparato del poder propiamente dicho* el que, para reproducirse, tiene que recurrir a la erotización obscena y a la investidura fantasmática. La erotización repudiada de los mecanismos del poder propiamente dichos que sirven para controlar la sexualidad es en realidad la única manera que tienen esos mecanismos de "aferrar" al sujeto, de ser aceptados o

[2] Véase Martha Nussbaum, "The Professor of Parody", en: *The New Republic*, 22 de febrero de 1999, pp. 13-18.

"internalizados" por él. De modo que la idea de Butler es que la sexualización/erotización "perversa" del poder *ya está* como el revés obsceno repudiado, y –para decirlo en términos de alguna manera simplificados– el objetivo de sus intervenciones políticas es precisamente elaborar estrategias que permitan a los sujetos *disminuir* el imperio de esta erotización sobre ellos.

¿En qué consiste, entonces, nuestra diferencia? Permítaseme abordar este punto clave a través de otra crítica clave que Butler me hace: su argumento de que yo sólo describo los *mecanismos* paradójicos de la ideología, la forma en que un edificio ideológico *se reproduce* a sí mismo (la inversión que caracteriza el efecto de *point de capiton*, la "transgresión inherente", etc.), sin elaborar cómo podemos "perturbar" (resignificar, desplazar, volver contra sí mismos) dichos mecanismos; yo demuestro:

> cómo el poder nos obliga a consentir aquello que nos constriñe, y cómo nuestro mismo sentido de libertad o resistencia puede ser el instrumento disimulado de dominación. Pero lo que me queda menos claro es cómo va uno más allá de tal inversión dialéctica o *impasse* hacia algo nuevo. ¿Cómo podría lo nuevo producirse a partir de un análisis del campo social que permanece restringido a las inversiones, las aporías y las reversiones que operan independientemente del momento y el lugar? (JB, pp. 35-36).

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler señala lo mismo a propósito del propio Lacan:

> Lo imaginario [la resistencia] lacaniano contrarresta la eficacia de la ley simbólica pero no puede volver sobre la ley, exigiendo o efectuando su reformulación. En este sentido, la resistencia psíquica contrarresta la ley en sus efectos, pero no puede reorientar la ley ni a sus efectos. La resistencia se localiza, por ende, en un dominio que es prácticamente impotente para modificar la ley a la cual se opone. De ahí que la resistencia psíquica presuponga la continuación de la ley en su forma simbólica anterior y, en ese sentido, contribuya a su statu quo. Según este punto de vista, la resistencia aparece condenada a una derrota permanente.
>
> En cambio, Foucault formula la resistencia como un efecto del poder mismo al que supuestamente se opone... Para Foucault, lo simbólico produce la posibilidad de sus propias subversiones, y estas subversiones son efectos no anticipados de interpelaciones simbólicas.[3]

[3] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997, pp. 98-99 [traducción castellana: *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Altea].

Mi respuesta a esto es triple. Primero, en el nivel de la exégesis, Foucault es mucho más ambivalente respeto de este punto: su tesis acerca de la inmanencia de la resistencia al poder también puede interpretarse como una aseveración de que toda resistencia está atrapada de antemano en el juego del poder al cual se opone. Segundo, mi noción de "transgresión inherente", lejos de representar otra variaciones sobre este tema (la resistencia reproduce aquello a lo cual se resiste), torna aun *más* vulnerable el edificio del poder: en la medida en que el poder se basa en su "transgresión inherente", puede entonces –a veces, al menos– *sobreidentificándose* con el discurso explícito del poder, *ignorando* este revés obsceno inherente y simplemente tomando el discurso del poder como su palabra (pública), actuando como si realmente quisiera decir lo que dice (y promete) explícitamente, ser la forma más efectiva de alterar su funcionamiento regular. Tercero, y más importante: lejos de obligar al sujeto a una resistencia condenada a una derrota perpetua, Lacan permite una intervención subjetiva mucho más radical que Butler: la noción lacaniana de "acto" apunta no sólo a un mero desplazamiento/resignificación de las coordenadas simbólicas que confieren su identidad al sujeto, sino a la transformación radical del propio "principio" estructurante universal del orden simbólico existente. O –para decirlo en términos más psicoanalíticos– el acto lacaniano, en su dimensión de "atravesar la fantasía fundamental" apunta radicalmente a perturbar el propio "afecto apasionado" que forma, para Butler, el fondo en definitiva ineluctable del proceso de resignificación. De modo que, lejos de ser más "radical" en el sentido de la historización completa, Butler está de hecho muy cerca del Lacan de los inicios de la década de 1950, que encontró su máxima expresión en el *rapport de Rome* sobre "La función y el campo del discurso y el lenguaje en el psicoanálisis" (1953) –del Lacan del proceso permanente de historización o resimbolización retroactiva de la realidad social; del Lacan que señaló una y otra vez que no hay una realidad "cruda" directamente accesible, que lo que percibimos como "realidad" está sobredeterminado por la textura simbólica dentro de la cual aparece–.

En este orden de cosas, Lacan reescribe triunfalmente las "etapas" freudianas (oral, anal, fálica...) no como etapas biológicamente determinadas de la evolución libidinal, sino como modos diferentes de *subjetivización* dialéctica de la posición del niño o la niña dentro de la red de su familia: lo que importa en, digamos, la etapa anal, no es la función de la defecación como tal, sino la postura subjetiva que envuelve (satisfacer la demanda del Otro de hacerlo ordenadamente, afirmando la propia provocación y/o autodominio...). Lo

crucial aquí es que *este* Lacan de la resignificación radical e ilimitada es al mismo tiempo el Lacan de la Ley paterna (Nombre del Padre) como horizonte incuestionable de la integración del sujeto al orden simbólico. Por consiguiente, el paso de este primer "Lacan de la resignificación ilimitada" al posterior "Lacan de lo Real" no es el paso del juego irrestricto de la resignificación hacia la aserción de algún límite ahistórico del proceso de simbolización: *el verdadero centro de interés en la noción de lo Real como imposible revela la contingencia última, la fragilidad (y por ende la mutabilidad) de toda constelación simbólica que pretenda servir como horizonte* a priori *del proceso de simbolización.*

Es lógico que el cambio de centro de interés de Lacan hacia lo Real sea estrictamente correlativo a la devaluación de la función paterna (y del lugar central del complejo de Edipo propiamente dicho); a la introducción de la noción de que la autoridad paterna es en definitiva una impostura, uno entre los posibles "síntomas" que nos permite estabilizar y coordinar temporalmente al inconsistente/inexistente "gran Otro". De modo que la idea de Lacan al desenterrar el límite "ahistórico" de la historización/resignificación no es, pues, que debemos aceptar este límite con resignación, sino que cada figuración histórica de este límite es en sí misma contingente y, como tal, susceptible de una conmoción radical. Por lo tanto, mi réplica básica a Butler –indudablemente paradójica para quienes han participado plenamente en los recientes debates– es que, pese a todo lo que se habla de la adhesión de Lacan a una barra ahistórica, *es Butler la que, en un nivel más radical, no es suficientemente historicista*: es Butler la que limita la intervención del sujeto a múltiples resignificaciones/desplazamientos del "afecto apasionado" básico, que por lo tanto persiste como el límite/condición mismo de la subjetividad. Por consiguiente, me siento tentado de *complementar* la serie de Butler en su pregunta retórica citada anteriormente: "¿Cómo se produciría lo nuevo a partir de un análisis del campo social que permanece restringido a inversiones, aporías, reversiones, *y desplazamientos o resignificaciones performativos...*?".[4]

Es fundamental hacerse una idea precisa de lo que está afirmando aquí Butler: su noción es que desde el momento en que la universalidad ideológica (el espacio de la interpelación) debe depender de su repetida suposición por parte del sujeto, para reproducirse y mantener su imperio, dicha repetición

[4] Para una consideración más detallada de este punto, véase el capítulo 5 de Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, ob. cit.

no es sólo la suposición pasiva del mismo mandato, sino que abre el espacio de reformación, resignificación, desplazamiento –es posible resignificar/desplazar la "sustancia simbólica" que predetermina mi identidad, pero no revisarla totalmente, ya que una salida total implicaría la pérdida psicótica de mi identidad simbólica–. Esta resignificación puede obrar aun en el caso extremo de interpelaciones injuriosas: éstas me determinan, no puedo librarme de ellas, son la condición de mi ser/identidad simbólico; rechazarlas *tout court* generaría una psicosis; pero lo que puedo hacer es resignificarlas/desplazarlas, asumirlas burlonamente: "las posibilidades de resignificación van a reelaborar y desestabilizar el afecto apasionado con la sujeción sin la cual la formación –y reformación– del sujeto no puede tener éxito".[5]

Mi objetivo no es negar que dicha práctica de resignificación puede resultar muy eficaz en la lucha ideológica por la hegemonía (¿acaso el éxito de *Los expedientes X* no lo ilustra perfectamente?). Lo que sucede en esta serie es precisamente que la fórmula estándar de la amenaza y la invasión extraterrestres es "resignificada", repostulada en un contexto diferente. El contenido de esta amenaza no sólo ofrece una combinación "multicultural" casi enciclopédica de todos los mitos y folclores posibles (desde los vampiros y los hombres lobo de Europa Oriental hasta los monstruos espectrales Navajo); lo que es más crucial aun es la ambientación de estas apariciones: suburbios despoblados, casas de campo semiabandonadas y bosques solitarios, en su mayoría en el norte de Estados Unidos (sin duda condicionados por el hecho de que, por razones económicas, la mayoría de los exteriores se filman en Canadá); los sitios privilegiados de la amenaza son los marginados de nuestra sociedad, desde los americanos nativos y los inmigrantes latinos ilegales a los sin techo y los drogadictos de nuestras ciudades. Por otra parte, el Estado mismo es presentado sistemáticamente como una red ominosa, infiltrada por organizaciones secretas que niegan su existencia, colaborando ambiguamente con los extraterrestres.

No obstante, este proceso de resignificación tiene un límite, y el nombre lacaniano de dicho límite, por supuesto, es justamente lo *Real*. ¿Cómo opera este Real en el lenguaje? En "Pretending", J. L. Austin menciona un ejemplo claro de cómo fingir ser vulgar puede, en sí mismo, volverse vulgar:[6] cuando

[5] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, ob. cit., p. 105.

[6] Véase John L. Austin, "Pretending", en: *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1979 [traducción castellana: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza].

estoy con personas que tienen pautas de comportamiento rígidas, yo pretendo ser vulgar y, como parte de una broma social, empezar a usar el lenguaje obsceno o referirme a contenidos obscenos. Mi pretensión de ser vulgar será, de hecho, vulgar –esta desaparición de la distinción entre pretender y ser es la señal inequívoca de que mi discurso tocó cierto Real–. Es decir: ¿a propósito de qué tipo de actos de habla desaparece la distancia entre pretender y ser (o más bien, el hacer realmente)? A propósito de los actos de habla que apuntan al otro o a la otra en lo Real de su ser: discurso de odio, humillación agresiva, etcétera. En esos casos, por mucho que se lo disfrace con la apariencia de una broma o una ironía no se puede evitar que tenga un efecto hiriente –tocamos lo Real cuando se suspende la eficiencia de esos indicadores simbólicos de distancia–.

Y mi idea es que, en la medida en que concebimos la resignificación político-ideológica en términos de una lucha por la hegemonía, lo Real de hoy que fija un límite a la resignificación es el capital: el funcionamiento ininterrumpido del capital es lo que se mantiene igual, lo que "siempre vuelve a su lugar", en la lucha irrestricta por la hegemonía. ¿No lo demuestra acaso el hecho de que tanto Butler, como Laclau, en su crítica del viejo marxismo "esencialista", *acepten*, si bien calladamente, un conjunto de premisas? *Nunca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal; *nunca* contemplan la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente*. De esa forma, *participan plenamente* en el abandono de esas cuestiones por parte de la izquierda "posmoderna": todos los cambios que proponen son cambios *dentro* del régimen político-económico.

Laclau: dialéctica y contingencia

Tengo la sospecha de que el aspecto filosófico de este desacuerdo político entre Butler y Laclau, por un lado, y conmigo, por el otro, encuentra su expresión en nuestras posturas diferentes respecto de la noción de "esencialismo". Butler y Laclau se apoyan totalmente en la oposición *esencialismo/contingencia*; ambos conciben el "progreso" (si el término todavía es defendible) como el pasaje gradual del "esencialismo" a una afirmación cada vez más radical de la contingencia. A mí, sin embargo, la noción de "esencialismo" me resulta problemática en la medida en que tiende a condensar tres niveles distintos de

resistencia a la fluidez total: la "esencia" (la forma firme, *Gestalt*, que persiste a través del flujo incesante del cambio) imaginaria; el Uno del "significante amo" (el *significante vacío* que sirve como recipiente a las significaciones cambiantes: todos estamos a favor de la "democracia" aunque el contenido del término cambie como consecuencia de las luchas hegemónicas), y la debilitadora mismidad de lo Real (el trauma que se resiste a su simbolización y así desencadena el proceso repetitivo de simbolización propiamente dicho). ¿No es acaso la crítica de Butler a Lacan el caso ejemplar de cómo el término "esencialismo" implica la reducción progresiva de lo último al nivel anterior? Primero la mismidad de lo Real es reducida a una determinación simbólica "fija" (la idea de Butler de la diferencia sexual como real equivale a un conjunto firme de determinaciones heterosexuales simbólicas normativas); entonces, lo simbólico mismo es reducido a lo imaginario (su tesis de que el "simbólico" lacaniano no es en definitiva más que el flujo imaginario "reificado", coagulado).

El problema con el "esencialismo" es, pues, que esta designación crítica comparte la debilidad fatal del procedimiento convencional de la refutación filosófica. El primer paso en este procedimiento es el gesto negativo de totalizar el campo que se rechazará, designándolo como un campo único y distintivo, frente al cual entonces se afirma la alternativa positiva; la pregunta que debe hacerse se refiere a la limitación oculta de esta totalización crítica del Todo que nos esforzamos por debilitar. Lo problemático en la ética kantiana no es su formalismo como tal, sino más bien el hecho de que, previamente a la aserción de la Ley moral formal autónoma, Kant tiene que rechazar todos los demás fundamentos de la ética como "patológicos", relacionados con cierta noción contingente, en definitiva empírica de lo Bueno –lo problemático es la reducción de toda la ética anterior a la noción utilitaria de lo Bueno como patológico, que sirve a nuestro placer... (en contra de esto, Sade, igual que la verdad de Kant, afirma precisamente la posibilidad paradójica de una actitud patológica-contingente que actúe *contra* el propio bienestar, encontrando satisfacción en el autobloqueo; ¿acaso la idea de la pulsión de muerte freudiana no es que podemos suspender el dominio del egoísmo utilitario por razones "patológicas"?)–.

De la misma manera, ¿no es la "metafísica de la presencia" de Derrida calladamente dominada/hegemonizada por la subjetividad de Husserl como el autoafecto/la autopresencia del sujeto consciente, de modo que cuando Derrida habla sobre "metafísica de la presencia", siempre está refiriéndose esencialmente

al sujeto presente-para-sí-mismo *husserliano*? El problema de barrer con las oposiciones filosóficas (todos en mi contra y posiblemente en contra de mis predecesores) radica pues en la totalización problemática de todas las demás opciones bajo el solo y único rótulo global. La multitud totalizada de esta forma siempre es secretamente "hegemonizada" por una de sus especies particulares; del mismo modo, la noción derridana de "metafísica de la presencia" es secretamente hegemonizada por Husserl, de modo que Derrida efectivamente interpreta a Platón y a todos los demás *a través de* Husserl. Y yo afirmo que lo mismo sucede con la noción crítica de "esencialismo". Tomemos el caso del capitalismo propiamente dicho: en contra de los defensores de la crítica del capitalismo global, de la "lógica del capital", Laclau sostiene que el capitalismo es un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos que se combinaron como consecuencia de una constelación histórica contingente, no una totalidad homogénea que obedece a una lógica común subyacente.

Mi respuesta a esto es la referencia a la lógica hegeliana de la reversión retroactiva de la contingencia en necesidad: por supuesto que el capitalismo surgió de una combinación contingente de condiciones históricas; por supuesto que dio origen a una serie de fenómenos (democracia política, preocupación por los derechos humanos, etc.) que pueden ser "resignificados", rehegemonizados, inscriptos en un contexto no capitalista. Sin embargo, el capitalismo "planteó sus propios presupuestos" retroactivamente y reinscribió sus circunstancias contingentes/externas en una lógica omniabarcadora que puede generarse a partir de una matriz conceptual elemental (la "contradicción" implícita en el acto del intercambio de mercancías, etcétera). En un análisis dialéctico propiamente dicho, la "necesidad" de una totalidad no excluye sus orígenes contingentes ni el carácter heterogéneo de sus elementos constituyentes –éstos son, precisamente, sus *presupuestos*, que son luego postulados, retroactivamente totalizados, por la aparición de la totalidad dialéctica–. Por otra parte, me siento tentado de afirmar que la crítica de Laclau ha sido mucho más apropiada con respecto a la noción misma de "democracia radical", a la que Laclau y Mouffe se refieren normalmente en *singular*: ¿esta noción no cubre en realidad una serie de fenómenos heterogéneos respecto de los cuales es problemático afirmar que pertenecen al mismo género: desde la lucha feminista, ecológica, etc. en los países desarrollados, a la resistencia del Tercer Mundo al Nuevo Orden Mundial neoliberal?

¿Dónde sitúo entonces mi diferencia con Laclau? Aquí, la antes mencionada oscilación entre "meros malentendidos terminológicos" y la "incompa-

tibilidad radical" es aun más fuerte. Permítaseme primero abordar algunos puntos que pueden tener que ver aparentemente con meros malentendidos terminológicos o fácticos, como sucede con la observación crítica de Laclau relativa a mi defensa del *cogito* cartesiano. En relación a mi referencia al "lado olvidado, el núcleo excesivo no reconocido del *cogito*, que dista de la imagen pacificadora del *self* transparente", la afirmación de Laclau es que yo despojo al *cogito* de su contenido cartesiano y lacanizo la tradición de la modernidad, "como llamarse a sí mismo un platónico a ultranza y rechazar la teoría de las formas" (EL, p. 79). A esta crítica me siento tentado en primer lugar de responder, de una manera factual ingenua, que mi posición no es de ninguna manera tan "excéntrica" como puede parecer: existe una larga tradición dentro de los estudios cartesianos de demostrar que una brecha separa para siempre el *cogito* propiamente dicho de la *res cogitans*: que la "sustancia pensante [*res cogitans*]" autotransparente es secundaria, que ella ya oscurece un cierto abismo o exceso que es el gesto fundacional del *cogito*. ¿No fue acaso el propio Derrida quien, en su "*Cogito* y la Historia de la Locura", señaló ese momento de locura excesiva constitutiva del *cogito*?[7] De modo que, cuando Laclau se refiere con aprobación a la noción de decisión de Kierkegaard ("Como dice Kierkegaard, citado por Derrida: 'el momento de la decisión es el momento de locura'. Y como yo agregaría –lo que no haría Derrida–: ése es el momento del sujeto antes de la subjetivación" [EL, p. 85]) insistiría –aunque, naturalmente, respaldando plenamente su aprobación– en que este "momento de locura" puede conceptualizarse sólo dentro del espacio abierto por el sujeto cartesiano "no sustancial", "vacío".

Además, afirmo que la democracia en sí –lo que Claude Lefort llamó la "invención democrática"–[8] también puede aparecer sólo dentro del espacio cartesiano. Se discierne mejor el legado democrático del *cogito* cartesiano "abstracto" a propósito del argumento "pseudofeminista" a favor de un papel más prominente para las mujeres en la vida pública y política: su rol debería ser más destacado dado que, por razones naturales o históricas, su postura predominante es menos individualista, menos competitiva, menos orientada a la dominación y más cooperadora y compasiva... La lección democrática

[7] Véase Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1973.

[8] Véase Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1986.

cartesiana es aquí que *a partir del momento en que uno acepta los términos de esa discusión, ya admite la derrota y también acepta el principio "meritocrático" predemocrático*; tendría que haber más mujeres en la vida pública no debido a alguna propiedad psicológica femenina positiva particular, sino en razón del simple principio igualitario-democrático (lo que Balibar llamó *égaliberté*)[9]: las mujeres tienen el derecho a un rol más prominente en la toma de decisiones públicas *simplemente porque constituyen la mitad de la población*, no en razón de alguna de sus propiedades específicas.

Dejando de lado la cuestión de cómo leer a Kant (también pienso que hay un aspecto de Kant que está totalmente opacado por la imagen académica convencional de él),[10] permítaseme plantear otra diferencia entre Laclau y yo que también puede resultar fundada en un simple malentendido terminológico y/o factual, aunque ya de una manera más problemática y ambigua. Esta diferencia es claramente discernible en la crítica de Laclau según la cual en mi lectura de Hegel yo no tomo en cuenta el panlogicismo de éste, es decir, el hecho de que la filosofía de Hegel forma un *sistema* cerrado que *reduce radicalmente la contingencia*, puesto que el paso de una posición a la siguiente siempre es, por definición, *necesario*:

> si damos completamente por aceptado que el Espíritu Absoluto no tiene ningún contenido positivo propio y que es simplemente la sucesión de todas las transiciones dialécticas, de su imposibilidad de establecer una superposición final entre lo universal y lo particular: ¿son esas transiciones *contingentes* o *necesarias*? Si fueran necesarias, muy difícilmente se podría evitar la caracterización de todo el *proyecto* de Hegel (en oposición a lo que realmente hizo) como panlogicista (EL, p. 66).

Para mí, la oposición de Laclau es demasiado cruda, y pasa por alto el elemento clave (ya mencionado) de la dialéctica hegeliana: el misterio último de lo que Hegel llama "postular los presupuestos" es el misterio relativo a cómo la contingencia "se cancela a sí misma" *retroactivamente* en la necesidad –cómo, a través de la repetición histórica, un hecho inicialmente contingente es "transubstanciado" en la expresión de una necesidad: en suma, el misterio de cómo, a través de la autoorganización "autopoiética" emerge el orden del

[9] Véase Étienne Balibar, *Race, Nation, Class*, Londres y Nueva York, Verso, 1995.

[10] Sobre este otro aspecto de Kant, véase Alenka Zupancic, *Ethics of the Real: Kant*, Londres y Nueva York, Verso, 1999.

caos—.[11] Hegel debe ser leído aquí "con Freud": en Freud también un aspecto contingente (digamos, un encuentro sexual traumático) es elevado a una "necesidad", es decir, al principio estructurante, a punto central de referencia en torno del cual gira toda la vida del sujeto.

El segundo aspecto de la crítica que hace Laclau a mi lectura de Hegel es que yo no tengo suficientemente en cuenta la brecha entre el proyecto hegeliano en su principio dialéctico fundamental y lo que realiza realmente Hegel: la *práctica* teórica de Hegel difiere con frecuencia de su autocomprensión "oficial": en lo que hace, a menudo se apoya en la (repudiada) retoricidad, tropos contingentes, etcétera. A esto me siento tentado de responder que *la escisión de la que habla Laclau ya es discernible en el proyecto hegeliano fundamental propiamente dicho*, el cual es absolutamente ambiguo. Permítaseme mencionar simplemente lo que podría ser la noción "logocéntrica" última de Hegel, a saber, la noción de *totalidad*: debemos tener presente que esta noción no designa simplemente una mediación total accesible a un sujeto global, sino más bien, exactamente su opuesto, ejemplificado de la mejor manera por la dialéctica del Alma Bella: la "totalidad" se encuentra en su forma más pura en la experiencia negativa de la falsedad y la degradación, cuando el sujeto asume la posición de un juez exento de aquello que está juzgando (la posición de un crítico multiculturalista frente al imperialismo cultural occidental, del liberal pacifista horrorizado por la violencia étnica en los países fundamentalistas): aquí el mensaje de "totalidad" es simplemente: "No, usted está involucrado en el sistema que pretende rechazar; la pureza es la forma más pérfida de engañar". De modo que, lejos de ser correlativa al Sujeto Universal, la "totalidad" es *realmente experimentada* y "existe realmente" precisamente en el *shock* negativo del fracaso, de pagar el precio de olvidar incluirnos a nosotros mismos en la situación en la cual intervenimos. Por otra parte, pienso que aquí no estamos ante un simple caso de interpretar mal a Hegel: el hecho de que Laclau tienda a reducir la dialéctica propiamente hegeliana de necesidad y contingencia a la noción convencional simplificada de la contingencia como el modo externo/empírico de aparición de una necesidad subyacente "más profunda" indica cierta incon-

[11] He abordado en forma más detallada esta reversión dialéctica de la contingencia en necesidad en *The Sublime Object of Ideology*, Londres y Nueva York, Verso 1989 [traducción castellana: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI] y en *For They Know Not What They Do*, Londres y Nueva York, Verso, 1991 [traducción castellana: *Porque no saben lo que hacen*, Barcelona, Paidós].

sistencia *inherente* en su edificio teórico, una inconsistencia en la relación entre lo descriptivo y lo normativo. Ésta es la respuesta de Laclau a mi crítica respecto de esta cuestión:

> Muchas veces me he enfrentado con una u otra versión de la siguiente cuestión: si la hegemonía implica una decisión que se toma en un terreno radicalmente contingente, ¿cuáles son los fundamentos para decidirse por un camino o por el otro? Žižek, por ejemplo, hace la siguiente observación: "la noción de hegemonía de Laclau describe el mecanismo universal del 'cemento' de la ideología que liga y une todo cuerpo social, una noción que puede analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal; no obstante, por otro lado, Laclau propugna una opción política determinada: la 'democracia radical'". Pienso que esta objeción no es válida. Se basa en una distinción estricta entre lo descriptivo y lo normativo que deriva, en última instancia, de la separación kantiana entre Razón pura y práctica. Pero ésta es, precisamente, una distinción que debería ser erosionada: no existe tal separación estricta entre el hecho y el valor. Una actividad práctica orientada hacia el valor se enfrenta con problemas, facilidades, resistencias, etc., que construye discursivamente como "hechos", hechos que, no obstante, podrían haber emergido en su facticidad sólo desde dentro de tal actividad (EL, pp. 86-87).

Pienso que se confunden aquí dos niveles. Apoyo plenamente el argumento de Laclau en contra de la distinción estricta entre lo descriptivo y lo normativo, de hecho, yo mismo hago referencia a un ejemplo similar señalando que de la "descripción" que hacen los nazis de la situación social en la que intervienen (degeneración, complot judío, una crisis de valores...) ya depende la "solución" práctica que proponen. En hegelés, no es sólo, como dijo Marx, que "los hombres hacen su propia historia; pero no como les place, no en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en circunstancias encontradas, dadas y transmitidas directamente del pasado";[12] también ocurre que estas circunstancias o "presupuestos" son siempre-ya "postulados" por el contexto práctico de nuestra intervención en ellos. En este sentido, respaldo plenamente la idea de Laclau de que "la pregunta: '¿Cuáles son los fundamentos para elegir esta opción y no otra diferente si la decisión es contingente?' no es relevante" (EL, p. 92): no hay fundamentos "objetivos" últimos para una decisión, puesto

[12] Karl Marx, "The Eighteenth Burmaire of Louis Bonaparte", en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1955, vol. 2, p. 103.

que estos fundamentos están siempre-ya construidos retroactivamente desde el horizonte de una decisión. (Yo mismo utilizo en este caso con frecuencia el ejemplo de la religión: uno no se hace cristiano cuando es convencido por la razón de la verdad de la cristiandad; más bien, recién cuando uno es cristiano puede comprender *realmente* en qué sentido la cristiandad es verdadera.) Mi idea, sin embargo, es precisamente que *la teoría de la hegemonía propiamente dicha de Laclau se basa en una brecha no teorizada entre lo descriptivo y lo normativo*, en la medida en que funciona como una herramienta conceptual neutra para explicar *toda* formación ideológica, incluido el populismo fascista (uno de los ejemplos favoritos de Laclau). Naturalmente, Laclau habría respondido aquí que la teoría universal de la hegemonía no es simplemente neutral, puesto que ya implica la postura práctica de la "democracia radical"; pero nuevamente, mi respuesta sería que, precisamente, no veo de qué manera específicamente *inherente* la noción universal misma de "hegemonía" está vinculada a una elección ético-política particular. Y –como ya sostuve en mi primera contribución a este debate– considero que la clave de esta ambigüedad es la cuestión no resuelta de la *historicidad de la aserción misma del historicismo/contingencia* en el edificio teórico de Laclau (así como en el de Butler).

Contra el historicismo

Hasta aquí lo dicho para responder a las críticas concretas. Permítaseme ahora esclarecer un par de ideas más generales que surgieron durante nuestro diálogo. Primero, la cuestión del historicismo radical (en el sentido de afirmar la contingencia radical) versus Kant (es decir, el tema kantiano de un a priori formal que proporciona un marco ahistórico a todo contenido contingente posible). Teniendo en cuenta que a menudo se considera que el deconstruccionismo coincide con el historicismo ("deconstruir" una noción universal significa, entre otras cosas, mostrar que la noción en cuestión se funda en realidad en un contexto histórico específico que califica a su universalidad con una serie de exclusiones y/o excepciones), es crucial distinguir la postura deconstruccionista estricta de la postura historicista que invade hoy los estudios culturales. Normalmente, los estudios culturales suponen la postura de la suspensión cognitiva característica del relativismo historicista: los teóricos del cine en estudios culturales, por ejemplo, ya no hacen preguntas básicas como "¿Cuál es la naturaleza de la percepción cinematográfica?", simplemente tienden

a reducir dichas preguntas a la reflexión historicista sobre las condiciones en que determinadas nociones aparecieron como consecuencia de relaciones de poder históricamente específicas. En otras palabras, nos hallamos ante el abandono historicista de la cuestión misma acerca del "valor-verdad" inherente a una teoría considerada: cuando un teórico típico de estudios culturales se ocupa de un edificio filosófico o psicoanalítico, el análisis se centra exclusivamente en desenterrar su "prejuicio" patriarcal, eurocéntrico, identitario y oculto, sin hacerse siquiera la pregunta ingenua pero no por ello menos necesaria: Muy bien, pero ¿cuál es la estructura del universo? ¿Cómo *funciona* "realmente" la psique humana? Dichas cuestiones ni siquiera se toman seriamente en los estudios culturales, pues –en un gesto retórico típico– éstos denuncian el intento de trazar una línea clara de distinción entre, digamos, la ciencia verdadera y la mitología precientífica, como parte del procedimiento eurocéntrico de imponer su propia hegemonía mediante la estrategia discursiva exclusionista de devaluar al Otro como aún-no-científico... De esa forma, terminamos disponiendo y analizando la ciencia propiamente dicha, la "sabiduría" premoderna y otras formas de conocimiento como diferentes formaciones discursivas evaluadas no con respecto a su valor-verdad inherente, sino en relación a su estatus e impacto sociopolítico (una sabiduría "holística" nativa puede así considerarse mucho más "progresista" que la ciencia occidental "mecanicista" responsable de las formas de dominación modernas). El problema de este procedimiento de relativismo historicista es que continúa dependiendo de un conjunto de presupuestos ontológicos y epistemológicos silenciados (no tematizados) acerca de la naturaleza de la realidad y el conocimiento humano: en general una noción protonietzscheana de que el conocimiento no sólo está incrustado en sino también generado por un conjunto complejo de estrategias discursivas de (re)producción de poder, etcétera.

¿Significa esto, no obstante, que las únicas alternativas al relativismo historicista cultural son el empiricismo ingenuo o la vieja TOE (*Theory of Everything*) metafísica? Respecto de esto, precisamente, la deconstrucción más pura entraña una posición mucho más matizada. Como sostiene Derrida de manera muy convincente en "Mitología blanca", no basta afirmar que "todos los conceptos son metáforas", que no hay un corte epistemológico puro, puesto que el cordón umbilical que une los conceptos abstractos con las metáforas cotidianas es irreducible. Primero, la cuestión no es simplemente que "todos los conceptos son metáforas", sino que la diferencia misma entre un concepto y una metáfora siempre es mínimamente metafórica, depende de alguna metá-

fora. Aun más importante es la conclusión opuesta: la reducción misma de un concepto a un puñado de metáforas ya tiene que apoyarse en alguna determinación *filosófica* (*conceptual*) implícita de la diferencia entre concepto y metáfora, es decir, de la oposición misma que trata de debilitar.[13] Por lo tanto, estamos siempre atrapados en un círculo vicioso: por cierto, es imposible adoptar una postura filosófica que esté libre de las limitaciones de las actitudes y las nociones cotidianas ingenuas del mundo vital; de todos modos, si bien es *imposible*, esta postura filosófica es a la vez *inevitable*. (Derrida señala lo mismo a propósito de la famosa tesis historicista de que toda la ontología aristotélica basada en los diez modos de ser es un efecto/expresión de la gramática griega: el problema es que *esta reducción de la ontología –de las categorías ontológicas– a un efecto de la gramática presupone cierta noción –determinación categórica– de la relación entre la gramática y los conceptos ontológicos que ya es en sí misma metafísica griega.*)[14]

Debemos tener siempre presente esta delicada postura derridana por la cual él evita los obstáculos gemelos del realismo ingenuo así como los del fundacionalismo filosófico directo: un "fundamento filosófico" para nuestra experiencia es *imposible*, aunque *necesario* –si bien todo lo que percibimos, comprendemos, articulamos es, por supuesto, sobredeterminado por un horizonte de entendimiento previo, dicho horizonte en sí es en definitiva impenetrable–. Derrida es, por ende, una suerte de meta trascendentalista en busca de las condiciones de posibilidad del discurso filosófico mismo; si pasamos por alto esta idea precisa de que Derrida debilita el discurso filosófico *desde el interior*, reducimos la "deconstrucción" a nada más que un relativismo historicista ingenuo más. Así, la posición de Derrida aquí se opone a la de Foucault, quien, en respuesta a la crítica de que hablaba desde una posición cuya posibilidad no se explica dentro del marco de su teoría, replicó animadamente: "Esta clase de preguntas no me conciernen: ¡pertenecen al discurso policial con sus archivos constructores de la identidad del sujeto!".

En otras palabras, la lección última de la deconstrucción parece ser que no podemos posponer la cuestión *ontológica ad infinitum*. Es decir: lo profundamente sintomático en Derrida es su oscilación entre, por un lado, el enfoque hiperintrospectivo que denuncia la cuestión de "cómo son realmente

[13] Véase Jacques Derrida, "La mythologie blanche", en: *Poétique* 5, 1971, pp. 1-52.

[14] Véase Jacques Derrida, "Le supplément de la copule", en: *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit, 1972 [traducción castellana: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra].

las cosas" de antemano, y se limita a comentarios deconstructivos de tercer nivel sobre las inconsistencias de la lectura que hace el filósofo B del filósofo A, y, por el otro, las aserciones "ontológicas" directas sobre cómo la *differance* y el re-trazo designan la estructura de todas las cosas vivas y, como tales, ya actúan en la naturaleza humana. No debe pasarse por alto aquí la interconexión paradójica de estos dos niveles: la característica misma que nos impide para siempre captar directamente nuestro objeto intencional (el hecho de que nuestra captación es siempre refractada, "mediada", por una otredad descentrada) es la característica que nos conecta con la estructura protoontológica básica del universo...

De modo que el deconstruccionismo implica dos prohibiciones: prohíbe el enfoque empiricista "ingenuo" (examinemos el material en cuestión atentamente, luego generalicemos hipótesis al respecto...) así como las tesis metafísicas globales no históricas sobre el origen y la estructura del universo. Y es interesante señalar que la reciente reacción cognitivista contra los deconstruccionistas estudios culturales viola precisamente estas dos prohibiciones. Por un lado, el cognitivismo rehabilita la frescura empiricista de abordar y examinar el objeto de investigación sin el antecedente de una teoría global (por fin se puede estudiar un filme o un grupo de filmes sin tener que poseer una teoría global del sujeto y la ideología...). Por otro lado, ¿qué indica el reciente auge de los divulgadores de la física del *quantum* y otros patrocinadores de la llamada Tercera Cultura si no una rehabilitación violenta y agresiva de los interrogantes metafísicos más fundamentales (¿cuál es el origen y el fin putativo del universo, etc.)? El objetivo explícito de personas como Stephen Hawking es una versión de la TOE: el esfuerzo por descubrir una fórmula básica de la estructura de nuestro universo que se pueda imprimir y llevar en una remera (o, para un ser humano, el genoma que identifique lo que soy objetivamente). De modo que, en un claro contraste con la prohibición estricta de los estudios culturales de preguntas "ontológicas" directas, los patrocinadores de la Tercera Cultura abordan, intrépidos, las cuestiones "metafísicas" más fundamentales (los elementos constituyentes últimos de la realidad; los orígenes y el fin del universo; la naturaleza de la conciencia; cómo apareció la vida; etc.), como si el viejo sueño –que murió con el fin del hegelianismo– de una síntesis amplia de la metafísica y la ciencia, el sueño de una teoría global del *todo* fundada en percepciones científicas exactas, volviera a la vida...

En un nivel diferente, esta implicación mutua circular que es característica del deconstruccionismo propiamente dicho también es discernible en la

filosofía política. Hannah Arendt[15] enunció refinadas distinciones entre poder, autoridad y violencia: el poder propiamente dicho no funciona ni en las organizaciones dirigidas por la autoridad no política directa (por un orden de mando que no depende de una autoridad políticamente fundada: el ejército, la iglesia, la escuela) ni en el caso del reinado directo de la violencia (terror). Aquí, sin embargo, es crucial insistir en que la relación entre poder político y violencia prepolítica es de implicación mutua: el poder (político) no sólo está siempre-ya en la raíz de toda relación de violencia aparentemente "no política"; la violencia misma es el complemento necesario del poder. Es decir: es cierto que la violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la iglesia, la familia y otras formas sociales "no políticas" es en sí misma la "reificación" de cierta lucha y decisión ético-*política* –la tarea del análisis crítico debe ser discernir el proceso *político* oculto que sostiene todas estas relaciones "no" o "prepolíticas"–. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurante abarcador, de modo que cada neutralización de algún contenido parcial como "no político" es un gesto político *par excellence*. Al mismo tiempo, sin embargo, cierto exceso de violencia no política es el complemento necesario del poder: el poder siempre debe depender de una mancha obscena de violencia; es decir, el espacio político nunca es "puro", siempre supone algún tipo de dependencia de la violencia "prepolítica".

La relación entre estas dos implicaciones es *asimétrica*: el primer modo de implicación (toda violencia es política, fundada en una decisión política) indica la sobredeterminación simbólica global de la realidad social (nunca alcanzamos el nivel cero de violencia pura; la violencia siempre es mediada por la relación de poder eminentemente simbólica), en tanto que el segundo modo de implicación indica el exceso de lo Real en todo edificio simbólico. Asimismo, las dos prohibiciones/implicaciones deconstruccionistas tampoco son simétricas: el hecho de que nunca podamos dejar atrás el antecedente conceptual (de que en toda deconstrucción de lo conceptual nos basemos en alguna noción de oposición entre concepto y metáfora) indica la sobredeterminación simbólica irreducible, en tanto que el hecho de que todos los conceptos sigan fundados en metáforas indica el exceso irreducible de cierto Real.

Esta doble prohibición que define el deconstruccionismo corrobora claramente y sin ambigüedad sus orígenes kantianos filosóficos trascendentales (lo cual, para evitar un malentendido, *no* está pensado aquí como una crítica):

[15] Véase el capítulo 2 de Hannah Arendt en *On Violence*, Nueva York, Harcourt Brace, 1970.

¿no es la doble prohibición misma (por un lado, la noción de la constitución trascendental de la realidad implica la pérdida de un acercamiento directo empírico ingenuo a la realidad; por el otro, implica la prohibición de la metafísica, es decir, de la visión del mundo omniabarcadora que proporciona la estructura noúmena de Todo el universo) característica de la revolución filosófica de Kant? En otras palabras, deberíamos tener presente que Kant, lejos de expresar simplemente una creencia en el poder constitutivo del sujeto (trascendental), introduce la noción de la dimensión trascendental para responder al callejón sin salida fundamental e irresoluble de la existencia humana: un ser humano lucha compulsivamente por llegar a una noción global de verdad, de una cognición necesaria y universal, pero esta cognición le resulta al mismo tiempo eternamente inaccesible. Por esa razón, Kant fue indiscutiblemente el primer filósofo que, en su noción de "ilusión trascendental", esbozó implícitamente una *teoría* de la necesidad estructural de espectros: los "espectros" (entidades "no muertas" en general) son apariciones que se construyen para llenar esta brecha entre la necesidad y la imposibilidad que es constitutiva de la condición humana.[16]

"Universalidad concreta"

Es necesaria otra clarificación sustancial respecto de la crítica que me dirige Butler por presentar una matriz o lógica de la ideología/dominación abstracta/descontextualizada, y de usar casos concretos sólo como ejemplos y/o ilustraciones de esta matriz formal; su afirmación es que, al hacer esto, yo secretamente *kantianizo* a Hegel, introduciendo la brecha prehegeliana entre la matriz formal universal y su contenido/ilustraciones histórico contingente. Esto nos lleva a confrontar la difícil cuestión filosófica de la relación propiamente dialéctica entre universalidad y particularidad con la noción hegeliana de "universalidad concreta". Si bien Hegel fue la *bête noire* de Althusser, yo sostengo que la "universalidad concreta" hegeliana está misteriosamente cerca de lo que Althusser llamó la *articulación* de una totalidad sobredeterminada. Quizá la forma más apropiada de abordar este problema es a través de la noción de *sutura* que, en los últimos años, pasó inmerecidamente de moda.

[16] Para un desarrollo más detallado de este punto, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993.

Habría que empezar por disipar el malentendido clave: sutura no representa la idea de que los rastros del proceso de producción, sus interrupciones, sus mecanismos, son borrados de modo que el producto pueda aparecer como un todo orgánico naturalizado. En un primer acercamiento, podría definirse la sutura como el *cortocircuito* estructuralmente necesario entre diferentes niveles. De modo que, naturalmente, la sutura implica superar la cruda distinción entre los diferentes niveles –en los estudios sobre cine, el análisis formal intrínseco del estilo, el análisis narrativo, la investigación acerca de las condiciones económicas del sistema de producción de estudios cinematográficos, etcétera–. Sin embargo, la sutura debe distinguirse del nuevo sondeo historicista por lo demás muy productivo e interesante del conjunto contingente particular de condiciones que dio origen a cierta innovación estilística muy conocida: a menudo, ésta tuvo lugar como una invención creativa para resolver algún callejón sin salida muy común relativo a las limitaciones económicas de la producción cinematográfica.

Naturalmente, la primera asociación en los estudios sobre cine es aquí la revolución estilística de Val Lewton en los filmes de horror: el universo de sus *Cat People* y *Seventh Victim* pertenece sencillamente a otro planeta en comparación con el universo de, digamos, *Frankenstein* o *Drácula* –y, como sabemos, el procedimiento de Lewton de aludir a la presencia del mal en la realidad cotidiana disfrazado de sombras oscuras o ruidos extraños, sin mostrarlo nunca directamente, fue inspirado por las limitaciones financieras de las producciones clase B–.[17] Del mismo modo, la mayor revolución de la segunda posguerra en el montaje operístico –la de Beirut a comienzos de la década de 1950–, que reemplazó las rimbombantes puestas por un escenario despojado y cantantes vestidos únicamente con túnicas seudogriegas, logrando los principales efectos con una fuerte iluminación, fue una solución inventiva condicionada por la crisis financiera: Beirut estaba prácticamente en quiebra, de modo que no podían darse el lujo de escenografías y vestuarios ricos; por un golpe de suerte, alguna gran empresa eléctrica les ofreció reflec-

[17] Este procedimiento no se limitó a las películas de horror –como la famosa escena del asesinato de la niñita en *The Leopard Man*–, sino que también funcionó en los *westerns*: en la última producción de Lewton, *Apache Drums* (1951), los indios sitian a un grupo de blancos atrapados en una iglesia –nunca vemos la escena desde afuera, la acción tiene lugar adentro, sólo ocasionalmente vislumbramos a un indio a través de una ventana estrecha; de lo contrario, sólo oímos los gritos y los disparos de los atacantes–.

tores fuertes... De todos modos, pese a lo perspicaces e interesantes que son estas explicaciones, no debilitan (o, para usar el término anticuado, "deconstruyen") la noción de la evolución intrínseca de los procedimientos estilísticos, o sea, la narrativa formalista convencional del crecimiento autónomo de los estilos artísticos –estas condiciones externas dejan intacta la lógica interna, del mismo modo que, si un científico me dice que mi amor apasionado es producido en realidad por procesos neuronales y bioquímicos, dicho conocimiento de ninguna manera debilita o afecta mi experiencia (personal) apasionada–. Aun yendo un paso más allá y esforzándonos por discernir correspondencias globales entre diferentes niveles del fenómeno del cine (de qué manera cierta estructura narrativa se basa en cierto conjunto de presupuestos ideológicos y halla su expresión óptima en un determinado conjunto de procedimientos formales de montaje, encuadre de las tomas, etc., como la noción convencional de Hollywood clásico que involucra la ideología del individualismo estadounidense, el cierre narrativo lineal, el procedimiento de toma/contratoma, etc.), no alcanzamos todavía el nivel de sutura.

¿Qué es lo que sigue faltando, entonces? La noción dialéctica de *reflexividad* podría resultar de cierta utilidad aquí: para decirlo en términos de Laclau, "sutura" significa que la diferencia externa siempre es interna, que la limitación externa de un campo de fenómenos siempre se refleja dentro de dicho campo, como su imposibilidad inherente de ser totalmente él mismo. Tomando un ejemplo desgarrador de la filosofía: Étienne Balibar demostró de manera convincente que Althusser, en sus últimos escritos teóricos de los años inmediatamente previos a su colapso mental que trajo las conocidas consecuencias trágicas, se esforzó sistemáticamente por destruir sus proposiciones anteriores "convencionales" –estos escritos están sostenidos por una suerte de pulsión de muerte filosófica, por una voluntad de borrar, de deshacer los propios logros anteriores (como el corte epistemológico, etc.)–.[18] Si, no obstante, explicamos esta "voluntad de autoanulación" en los términos simples de los desafortunados efectos teóricos de una patología personal –del giro destructivo que finalmente encontró su salida en el ataque homicida contra su esposa–, *pasamos por alto lo importante:* por cierta que sea a nivel de los hechos biográficos, esta causalidad externa no tiene ningún interés si no logramos interpretarla como un *shock* externo que puso en movimiento alguna tensión inherente que ya funcionaba dentro del edificio filosófico mismo

[18] Véase Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, París, Éditions la Découverte, 1991, p. 78.

de Althusser. En otras palabras, el giro autodestructivo de Althusser en definitiva debía explicarse en los términos de su propia filosofía...

Ahora podemos ver, en este sentido preciso, que la sutura es exactamente lo contrario de la totalidad ilusoria autoincluida que borra con éxito las huellas descentradas de su proceso de producción: la sutura significa que, precisamente, esa autoinclusión es a priori imposible, que la externalidad excluida siempre deja sus huellas –o, para decirlo en términos freudianos convencionales, que no hay represión (desde la escena de la experiencia personal fenomenal) sin el retorno de lo reprimido–. Más exactamente, para producir el efecto de la autoinclusión, uno debe agregar a la serie un elemento excesivo que lo "suture" precisamente en la medida en que no pertenece a la serie sino que se destaca como una excepción, como el proverbial *filler* de los sistemas clasificatorios, una categoría que se hace pasar por una de las especies de un *genus*, pese a ser en realidad sólo un recipiente negativo, un guardatodo para aquello que no encaja con la especie articulada a partir del principio inherente del *genus* (el "modo asiático de producción" en el marxismo).

En lo que al cine respecta, esto significa, una vez más, que no se puede distinguir simplemente entre distintos niveles –digamos, la línea narrativa de los procedimientos formales de toma/contratoma, *tracking* y toma con grúa, etc.– y luego establecer correspondencias culturales entre ellos, es decir, determinar de qué manera ciertos modos narrativos generan –o por lo menos privilegian– ciertos procedimientos formales. Alcanzamos el nivel de sutura sólo cuando, en un cortocircuito único, concebimos, no que determinado procedimiento formal expresa determinado aspecto del contenido (narrativo) sino que marca/señala la parte del contenido que está excluida de la línea narrativa explícita, de modo que *si queremos reconstruir "todo" el contenido narrativo, debemos ir más allá del contenido narrativo explícito en sí, e incluir algunos elementos formales que actúan como dobles del aspecto "reprimido" del contenido.*

Para tomar un famoso ejemplo elemental del análisis de los melodramas: el exceso emocional que no puede expresarse directamente en la línea narrativa encuentra su salida en el acompañamiento musical ridículamente sentimental, o en algunos otros elementos formales. Un ejemplo excelente es la forma en que *Jean de Florette* y *Manon del Manantial* de Claude Berri desplazan el filme original de Marcel Pagnol (y su propia novelación posterior) en el cual se basan. El original de Pagnol mantiene los remanentes de la vida comunitaria provincial francesa "auténtica", en la cual los actos de las personas siguen viejos patrones religiosos casi paganos; en tanto que los filmes de Berri

fracasan en su esfuerzo de recapturar el espíritu de esta comunidad premoderna cerrada. No obstante, inesperadamente, el aspecto inherente al universo de Pagnol es la teatralidad de la acción y el elemento de distancia y comicidad irónica, mientras que los filmes de Berri, aunque filmados en forma más "realista", ponen el acento en el destino (el *leitmotiv* musical se basa en *La forza del destino* de Verdi), y en un exceso melodramático cuya histeria a menudo es rayana con lo ridículo (como la escena en que, después de que pasa la lluvia, el desesperado Jean llora y maldice al cielo).[19] De modo que, paradójicamente, la comunidad premoderna ritualizada cerrada implica comicidad e ironía teatral, mientras que la entrega "realista" moderna involucra al destino y al exceso melodramático... En este sentido, las películas de Berri son lo opuesto de *Contra viento y marea* de Lars von Trier: en ambos casos, estamos ante la tensión entre forma y contenido; en *Contra viento y marea*, sin embargo, el exceso está localizado en el contenido (y la forma pseudodocumental amortiguada saca a relucir el contenido excesivo); mientras que en Berri, *el exceso en la forma oscurece y, por ende, hace ver la falla en el contenido, la imposibilidad de realizar hoy la tragedia clásica pura del destino.*

El ejemplo *filosófico* último aquí es el de la dimensión subjetiva versus la objetiva: la percepción-conciencia-actividad subjetiva versus los mecanismos fisiológicos o socioeconómicos objetivos. Interviene una teoría dialéctica con un cortocircuito doble: la objetividad se basa en un gesto excedente subjetivo; la subjetividad se basa en el *objet petit a*, el objeto paradójico que es el contrapunto del sujeto. A esto apunta Lacan en su persistente referencia al *torus* y otras variaciones en las estructuras tipo cinta de Moebius donde la relación entre adentro y afuera está invertida: si queremos captar la estructura mínima de la subjetividad, no es suficiente la oposición tajante entre la experiencia subjetiva interna y la realidad objetiva externa –hay un exceso de ambos lados–. Por otra parte, debemos aceptar la lección del idealismo trascendental de Kant: de la confusa multitud de impresiones, la realidad *objetiva* emerge a través de la intervención del acto trascendental del *sujeto*. Kant no niega la distinción entre la multitud de impresiones subjetivas y la realidad objetiva; su idea es simplemente que esta distinción misma deriva de la intervención de un gesto *subjetivo* de constitución trascendental. Asimismo, el "significante amo" de Lacan es el elemento "subjetivo" significador que sostiene la estructura simbólica "objetiva" misma: si abstraemos este exceso subjetivo del orden simbólico

[19] Véase Phil Powrie, *French Cinema in the 1980s*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 50-61.

objetivo, la objetividad misma de este orden se desintegra. Por otra parte, el *objet petit a* lacaniano es el opuesto exacto del "significante amo": no el suplemento subjetivo que sustenta el orden objetivo, sino el suplemento objetivo que sustenta la subjetividad en su contraste con el orden objetivo sin sujeto: el *objet petit a* es esa "espina en la garganta", esa mancha molesta que empaña para siempre nuestra imagen de la realidad –es el *objeto* por el cual la "realidad objetiva" resulta eternamente inaccesible al sujeto–.[20]

Esto nos lleva ya al siguiente aspecto, el de la *universalidad y su excepción*. La mejor manera de describir el procedimiento dialéctico propiamente dicho, practicado por Hegel y por Freud en sus grandes estudios de casos, es como un salto directo de lo singular a lo universal, eludiendo el nivel medio de la particularidad:

> En su dialéctica de un caso clínico, el psicoanálisis es un campo en el cual lo singular y lo universal coinciden sin pasar a través de lo particular. Esto no es común en la filosofía, con la excepción, quizá, de ciertos momentos hegelianos.[21]

Cuando Freud aborda un caso de claustrofobia, siempre se embarca en la búsqueda de alguna experiencia traumática *singular* que esté en la raíz de esta fo-

[20] El ejemplo máximo de este tortuoso cambio de lugares entre lo subjetivo y lo objetivo es, naturalmente, el de la *mirada* propiamente dicha –es crucial en la noción lacaniana de la mirada el hecho de que implica la reversión de la relación entre sujeto y objeto: como dice Lacan en los *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, existe una antinomia entre el ojo y la mirada–, la mirada está del lado del objeto, representa el punto ciego en el campo de lo visible desde el cual la imagen misma fotografía al espectador. Con razón, entonces, los teóricos de cine cognitivistas antilacanianos hablan de la "mirada desaparecida", aduciendo que la mirada lacaniana es una entidad mítica que no puede encontrarse en ninguna parte en la realidad de la experiencia del espectador.

Dentro de este razonamiento, en su "Antigone, the Guardian of Criminal Being", aún no publicada, Joan Copjec afirma el estatus prototrascendental de los objetos parciales (mirada, voz, pecho...): son las "condiciones de posibilidad" de sus contrapartes-órganos. La mirada es la condición de posibilidad del ojo, es decir, de nuestro ver algo en el mundo (vemos algo sólo en la medida en que X elude nuestro ojo y "devuelve la mirada"); la voz es la condición de posibilidad de nuestro oír algo; etcétera. Estos *objets petit a* parciales no son ni subjetivos ni objetivos, pues encarnan el cortocircuito entre las dos dimensiones: funcionan como la "espina en la garganta" objetiva que sustenta la subjetividad.

[21] François Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, París, Agalma, 1997, p. 6.

bia: el miedo a los espacios cerrados en general se funda en una experiencia de... Aquí, el procedimiento de Freud debe distinguirse de la búsqueda jungiana de arquetipos: el origen no es una experiencia traumática universal paradigmática (como el horror proverbial a estar encerrado en el vientre de la madre), sino alguna experiencia singular vinculada a un espacio cerrado de una manera externa totalmente contingente –¿qué pasa si el sujeto presenció alguna escena traumática (que también podría haber tenido lugar en otra parte) *en un espacio cerrado*?–. Aun más "mágica" es la situación opuesta, cuando, en los análisis de sus casos, Freud, como norma, salta directamente de una disección estricta de un caso singular (como la del hombre lobo o la fantasía de "Un niño golpeado") a la aserción universal de lo que es la "fantasía (masoquismo, etc.) 'en sí'".

Desde el punto de vista del cognitivismo empírico, naturalmente, este cortocircuito da lugar inmediatamente a un montón de preguntas críticas: ¿cómo puede estar Freud tan seguro de haber escogido un ejemplo verdaderamente representativo? ¿No debemos por lo menos comparar este caso con un muestreo representativo de otros casos diferentes y de esa forma verificar la universalidad del concepto en cuestión? El contraargumento dialéctico es que esa generalización empírica cuidadosa nunca nos lleva a una verdadera universalidad –¿por qué no?–. Porque *todos los ejemplos particulares de cierta universalidad no mantienen la misma relación con su universalidad*: cada uno de ellos lucha con esta universalidad, la desplaza, etc., de una manera específica, y el gran arte del análisis dialéctico consiste en ser capaz de seleccionar el caso singular excepcional que nos permite formular la universalidad "en sí".[22] Así como Marx articuló la lógica universal del desarrollo histórico de la humanidad en base a su análisis del capitalismo como el sistema excesivo (desequilibrado) de producción (para Marx, el capitalismo es una formación monstruosa contingente cuyo estado "normal" mismo es la dislocación permanente, una suerte de "monstruo de la historia", un sistema social cautivo en un ciclo vicioso superyoico de expansión incesante –pero precisamente como tal, es la "verdad" de toda la historia "normal" anterior–), Freud fue capaz

[22] Por ejemplo, a propósito del tema del *doble*, debería evitarse a toda costa la generalización deconstruccionista convencional, es decir, aplastar este término, gracias a lo cual todo pasa a ser ejemplo de un redoblarse misterioso del Uno (la mujer es el doble del hombre, escribir el doble de la voz...), e insistir en que la problemática del doble se funda en un momento histórico específico del Romanticismo (E. T. A. Hoffmann, Edgar Allan Poe).

de formular la lógica universal del modo edípico de socialización a través de la identificación con la Ley paterna precisamente porque vivió en tiempos excepcionales, tiempos en los que Edipo ya estaba en un estado de crisis.[23]

La regla básica de la dialéctica es, pues: cada vez que nos ofrecen una enumeración simple de subespecies de una especie universal, siempre debemos buscar la excepción a la serie. En oposición a esta mezcla directa propiamente dialéctica de un caso espacial y de las generalizaciones abarcadoras (como el análisis detallado de una escena de un melodrama *noir*, del cual en general se sacan conclusiones generales sobre la subjetividad y la mirada femeninas en el orden patriarcal), los antidialécticos cognitivistas de hoy insisten en clasificaciones teóricas claras y generalizaciones graduales basadas en una cuidadosa investigación empírica. Distinguen los elementos universales transculturales (parte de nuestra herencia evolutiva y de la estructura psíquica de los seres humanos) de los aspectos que son específicos de culturas y períodos particulares –es decir, operan en términos de una pirámide simple que se eleva de los elementos naturales u otros transculturales universales a características cada vez más específicas que dependen de contextos localizados–. El contraargumento dialéctico elemental es aquí que la relación misma entre los universales transculturales y los rasgos específicos de la cultura no es una constante ahistórica, sino que es sobredeterminada históricamente: la misma noción de un universal transcultural significa distintas cosas en distintas culturas. El procedimiento de comparar culturas diferentes y aislar o identificar sus rasgos comunes nunca es un procedimiento neutro, sino que presupone algún punto de vista específico –si bien uno puede afirmar, digamos, que todas las culturas reconocen algún tipo de diferencia entre la imaginación subjetiva y la realidad, es decir, las cosas tal como existen, esta aserción sigue sin resolver qué significa la "realidad objetiva" en diferentes culturas–. Cuando un europeo dice: "Los fantasmas realmente no existen", mientras que un nativo americano dice que

[23] Paul Theroux dedica un capítulo de *The Great Railway Bazaar* (Harmondsworth, Penguin, 1975) a Vietnam en 1974, después del acuerdo de paz y la retirada del ejército estadounidense y antes de la victoria comunista. Durante este tiempo intermedio, algunos cientos de soldados estadounidenses se quedaron allí como desertores, oficial y legalmente inexistentes, que vivían en barriadas miserables con sus esposas vietnamitas, haciendo contrabando y delinquiendo... Estas extrañas figuras *individuales* ofrecen el punto de partida adecuado para la presentación de la situación social *global* de Vietnam a comienzos de la década de 1970: si empezamos a partir de ellos, podemos ir desenmarañando la compleja *totalidad* de la sociedad vietnamita.

se comunica con ellos, y que por lo tanto sí existen realmente, ¿"realmente" significa lo mismo para ambos? ¿Es la noción misma de "realmente existente" (que se basa en la oposición entre Es y Debería, entre Ser y Valores, etc.) específica de la modernidad?

Noir *como concepto hegeliano*

Obviamente, la semántica cognitiva de hoy ya no defiende la lógica simplista de la generalización empírica, de la clasificación en *genus* a través de la identificación de rasgos comunes; hace hincapié más bien en que los términos que designan la especie exhiben una suerte de estructura "radial" de intrincados parecidos de familia, sin ningún rasgo inequívoco que unifique a todos los miembros de una especie (recordemos las dificultades para elaborar una definición de *noir* que incluyera de hecho todos los filmes que "intuitivamente" percibimos como *noir*). Esto, sin embargo, no es todavía el equivalente de una noción propiamente dialéctica de lo universal. Para demostrar esta limitación de la descripción historicista preconceptual, tomemos un ejercicio dentro del más puro historicismo de la teoría del cine: el rechazo del concepto mismo de *film noir* por parte de Marc Vernet.[24]

En un análisis detallado, Vernet demuestra que los rasgos principales que constituyen la definición común de *film noir* (iluminación "expresionista" en claroscuro y ángulos de cámara oblicuos, el universo paranoico de la novela dura, con la corrupción elevada a un elemento metafísico cósmico encarnado en la *femme fatale*, etc.), así como su explicación (la amenaza del impacto social de la Segunda Guerra Mundial planteada al régimen fálico patriarcal, etc.) son sencillamente falsos. Lo que hace Vernet a propósito del *noir* es algo similar a lo que hizo el difunto François Furet con la Revolución Francesa en la historiografía: transforma un evento en un no evento, una falsa hipóstasis que implica una serie de desconocimientos de la compleja situación histórica concreta. El *film noir* no es una categoría de la historia del cine de Hollywood, sino una categoría de la crítica y la historia del cine que podía haber surgido sólo en Francia, para la mirada francesa inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, con todas las limitaciones y los desconocimientos de dicha

[24] Véase Marc Vernet, "*Film Noir* on the Edge of Doom", en Joan Copjec (comp.), *Shades of Noir*, Londres y Nueva York, Verso, 1993.

mirada (la ignorancia de lo que había pasado antes en Hollywood, la tensión de la situación ideológica en Francia misma después de la guerra, etc.).

Esta explicación alcanza su apogeo cuando tomamos en cuenta el hecho de que el deconstruccionismo posestructuralista (que sirve como fundamento teórico convencional del análisis anglosajón del *film noir*) tiene, en cierto modo, según Vernet, el mismo estatus que el *film noir:* así como el *noir* americano no existe (en sí mismo, en los Estados Unidos), pues fue inventado para y por la mirada francesa, uno debería enfatizar también que el deconstruccionismo posestructuralista no existe (en sí mismo, en Francia) puesto que fue inventado en los Estados Unidos, para y por una mirada académica estadounidense, con todas sus limitaciones constitutivas. (El prefijo *pos* en "posestructuralismo" es así una determinación reflexiva en el sentido hegeliano estricto del término: aunque parezca designar la propiedad de su objeto –el cambio, el corte, en la orientación intelectual francesa–, implica en realidad una referencia a la mirada del sujeto que la percibe: "pos" significa las cosas que se produjeron en la teoría francesa luego de ser percibida por la mirada estadounidense, o alemana, mientras que "estructuralismo" *tout court* designa la teoría francesa "en sí", antes de ser percibida por la mirada extranjera. El "posestructuralismo" es el estructuralismo a partir del momento en que fue percibido por la mirada extranjera.)

En suma, una entidad como el "deconstruccionismo posestructuralista" (el término en sí no es utilizado en Francia) comienza a existir sólo para una mirada que no es consciente de los detalles de la escena filosófica en Francia; esta mirada reúne a autores (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard...) que sencillamente no son considerados parte de la misma *episteme* en Francia, así como el concepto de *film noir* postula una unidad que no existía "en sí". Y del mismo modo en que la mirada francesa, ignorante de la tradición ideológica del populismo individualista estadounidense anticombinatorio, percibió mal a través de las lentes existencialistas la postura heroica fatalista cínico-pesimista del héroe *noir* como una actitud socialmente crítica, la percepción estadounidense inscribió a los autores franceses en el campo de una crítica cultural radical y por eso les atribuyó una postura social crítica, feminista, etc., ausente en su mayor parte en la propia Francia.[25] Así como el *film noir* no es una

[25] Normalmente, los autores "posestructuralistas" franceses son considerados, junto con los representantes de la Escuela de Frankfurt, como parte de la "teoría crítica" –clasificación que es impensable en Francia–.

categoría del cine estadounidense, sino principalmente una categoría de la crítica de cine francesa y (posteriormente) de la historiografía del cine, el "deconstruccionismo posestructuralista" no es una categoría de la filosofía francesa, sino principalmente una categoría de la recepción (errónea) de los autores franceses designados como tales. De modo que, cuando estamos leyendo lo que es sin duda el ejemplo y tema paradigmático de la teoría deconstruccionista (del cine), un análisis feminista de la forma en que la *femme fatale* en el *film noir* simboliza la reacción masculina ambivalente a la amenaza contra el "orden fálico" patriarcal, tenemos en realidad una posición teórica inexistente que analiza un género cinematográfico inexistente...

No obstante, ¿dicha conclusión es realmente inevitable, aun admitiendo que, a nivel de los datos, Vernet tiene razón? Si bien Vernet realmente debilita mucha de la teoría *noir* convencional (por ejemplo, la noción más bien cruda de que el universo *noir* representa la reacción masculina paranoica a la amenaza contra el "régimen fálico" encarnada en la *femme fatale*), subsiste el enigma de la misteriosa eficiencia y persistencia de la noción de *noir*: cuanta más razón tiene Vernet a nivel de los hechos, más enigmáticas e inexplicables se vuelven la longevidad y esta noción "ilusoria" de *noir*, la noción que acosa nuestra imaginación desde hace décadas. Qué pasa, entonces, si *film noir* es, de todos modos, un *concepto* en sentido hegeliano estricto: algo que no puede ser explicado, justificado simplemente en términos de circunstancias, condiciones y reacciones históricas, pero que actúa como un principio estructurante que exhibe una dinámica propia –*film noir* es un verdadero concepto, una visión única del universo que combina la multitud de los elementos en lo que Althusser habría llamado una *articulación*–.[26] De modo que, una vez que nos cercioramos de que la noción de *noir* no se ajusta a la multitud empírica de filmes *noirs*, en lugar de rechazar la noción, deberíamos aventurar la notoria réplica hegeliana "¡Peor para la realidad!" –más exactamente, deberíamos embarcarnos en la dialéctica entre una noción universal y su realidad, en la cual la brecha misma entre los dos conjuntos pone en movimiento la transformación simultánea de la realidad y de la noción de ésta–. Desde el momento en que los filmes reales nunca se ajustan a su noción, cambian constantemente y ese cambio transforma imperceptiblemente la noción misma, el criterio por el cual son evaluados: pasamos del *noir* del detective duro (la fórmula Hammett-

[26] Véase Louis Althusser, "L'objet du Capital", en Louis Althusser, Étienne Balibar y Roger Establet, *Lire le Capital*, vol. II, París, François Maspero, 1965.

Chandler) al *noir* del "espectador inocente perseguido" (la fórmula Cornell Woolrich) y de ahí al *noir* del "incauto ingenuo atrapado en un crimen" (la fórmula James Cain), etcétera.

La situación es aquí en cierto modo similar a la de la cristiandad: por supuesto, casi todos sus elementos ya estaban en los manuscritos del Mar Muerto; la mayoría de las nociones cristianas fundamentales son casos claros de lo que Stephen Jay Gould habría llamado "exaptaciones",[27] reinscripciones retroactivas que perciben erróneamente y falsifican el impacto original de una noción etc.; pero esto no basta para explicar el suceso de la cristiandad. El concepto de *noir* es, por lo tanto, sumamente productivo no sólo para el análisis de filmes, sino incluso como instrumento para ayudarnos a arrojar nueva luz retroactivamente sobre obras de arte clásicas anteriores; en este mismo espíritu, aplicando implícitamente la vieja idea de Marx de que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono, Elisabeth Bronfen utiliza las coordinadas del universo *noir* para arrojar nueva luz sobre el *Tristán* de Wagner como la suprema ópera *noir*.[28] Otro ejemplo de cómo el *noir* nos permite "redimir" las óperas de Wagner retroactivamente son sus largos monólogos retrospectivos, ese horror supremo de los espectadores impacientes –¿estas largas narrativas no imponen acaso un *flashback noir* que las ilustre?–.

Aunque tal vez, como ya insinuamos, Wagner sea un hitchcockiano *avant la lettre* antes que un compositor *noir*: no sólo el anillo de su *Anillo* es MacGuffin esencial; mucho más interesante es todo el Acto I de *Die Walküre*, especialmente el largo pasaje orquestal en la mitad que constituye una verdadera contrapartida wagneriana a la gran secuencia de *Notorius*, de Hitchcock, con su intrincado cambio de miradas; tres minutos sin una voz que cante, sólo música orquestal que acompaña y organiza un complejo cambio de miradas entre los tres sujetos (la pareja enamorada de Siglinda y Sigmundo y su enemigo común, el brutal marido de Siglinda, Hunding) y el cuarto elemento, el objeto, la espada mágica Nothung incrustada profundamente en un tronco gigantesco que ocupa el centro del escenario. En su famosa puesta del *Anillo* (1975-79) en Beirut por el centenario, Patrice Chéreau resolvió el problema de cómo montar esta escena más bien estática con un ballet intrincado y por

[27] Véase Stephen Jay Gould y Richard Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm", en: *Proceedings of the Royal Society*, vol. B205, 1979, pp. 581-598.

[28] Véase Elisabeth Bronfen, "*Noir* Wagner", en Renata Salecl (comp.), *Sexuation*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2000.

momentos casi ridículo de los tres personajes moviéndose e intercambiando sus respectivos lugares (primero Hunding entre Sigmundo y Siglinda, luego Siglinda acercándose a Sigmundo y enfrentando ambos a Hunding, etc.), como si el papel del tercer elemento perturbador se desplazara de un actor al otro (primero Sigmundo, luego Hunding). Me siento tentado a afirmar que este ballet exquisito –que nos recuerda casi la famosa escena de boxeo en *City Lights* de Chaplin, con su interacción entre los dos boxeadores y el árbitro– se esfuerza desesperadamente por resarcirnos en razón de que en la escena teatral no son factibles las tomas subjetivas: si esta escena de tres minutos se filmara como la escena de la fiesta de *Notorius*, con un intercambio bien sincronizado de tomas generales, primeros planos objetivos y tomas subjetivas, la música de Wagner encontraría su contrapartida visual adecuada –un caso ejemplar de escenas wagnerianas que, como expresó Michel Chion, deberían leerse hoy en una suerte de *futur antérieur*, ya que "parecen pedirle retrospectivamente al cine que las corrija"–.[29] Este procedimiento interpretativo es lo opuesto mismo de la teleología: la teleología se basa en una lógica evolutiva lineal en la cual el estadio más bajo ya contiene *in nuce* las semillas del estadio superior, de modo que la evolución es simplemente el desarrollo de algún potencial implícito esencial, en tanto que aquí, el estadio inferior (o, más bien, anterior) se torna legible sólo retrospectivamente, en la medida en que es en sí mismo ontológicamente "incompleto", un conjunto de rastros sin sentido, y por ende abierto a posteriores reapropiaciones.

Nos sentimos pues tentados de designar las dos miradas extrañas desconocedoras cuyo punto de vista oblicuo fue constitutivo de sus respectivos objetos (*film noir*, "deconstruccionismo posestructuralista") precisamente como dos casos ejemplares del denominado "drama de las falsas apariencias":[30] el héroe y/o la heroína están/está ubicado(s) en una situación comprometedora, ya sea por su conducta sexual o debido a un crimen; sus acciones son observadas por un personaje que ve las cosas erróneamente, leyendo implicaciones ilícitas en su comportamiento inocente; al final, por supuesto, el malentendido se aclara, y el héroe o la heroína es absuelto(a) de toda fechoría. La cuestión es, sin embargo, que a través de este juego de falsa apariencia, *pudo*

[29] Michel Chion, *La musique au cinéma*, París, Fayard, 1995, p. 256 [traducción castellana: *La música en el aire*, Buenos Aires, Paidós].

[30] Sobre esta noción, véase Martha Wolfenstein y Nathan Leites, *Movies: A Psychological Study*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1950.

articularse un pensamiento censurado; el espectador puede imaginar al héroe o la heroína actualizando deseos prohibidos, pero escapando al castigo, ya que él o ella sabe(n) que pese a las falsas apariencias, no pasó nada: son inocentes. La imaginación torcida del mirón que interpreta mal signos y coincidencias es la reemplazante de la "visión placenteramente aberrante" del espectador:[31] en esto pensó Lacan al afirmar que la verdad tiene la estructura de una ficción –la suspensión misma de la verdad literal abre paso a la articulación de la verdad libidinal–. Esta situación fue ampliamente ilustrada en *The Window* de Ted Tetzlaff, donde un niño pequeño presencia realmente un crimen, aunque nadie le cree y sus padres lo obligan incluso a pedir disculpas a los asesinos por los rumores falsos que está difundiendo sobre ellos...[32]

No obstante, es la obra de Lillian Hellman *The Children's Hour*, filmada dos veces (las dos veces dirigida por William Wyler), la que ofrece quizás el ejemplo más claro y casi de laboratorio de este "drama de falsas apariencias". Como es bien sabido, la primera versión (*These Three* [1936]) sirvió de ocasión para uno de los grandes goldwynismos: cuando a Sam Goldwyn, el productor, le advirtieron que la película transcurre entre lesbianas, al parecer respondió: "Está bien, ¡las convertiremos en estadounidenses!". Así fue que el supuesto romance lesbiano en torno del cual gira la historia fue transformado de hecho en un romance heterosexual convencional. El filme se desarrolla en un elegante colegio privado para chicas dirigido por dos amigas, la austera y dominante Martha y la cálida y afectiva Karen, que está enamorada de Joe, el médico local. Cuando Mary Tilford, una alumna preadolescente viciosa, es censurada por Martha debido a una infracción, ella se venga diciéndole a su abuela que una noche, ya tarde, había visto a Joe y a Martha (no a Karen, su prometida) "teniendo relaciones amorosas" en un cuarto cerca de las habitaciones de las estudiantes. La abuela le cree, especialmente cuando la mentira es corroborada por Rosalie, una chica débil aterrorizada por Mary, y entonces saca a Mary del colegio y aconseja a todos los demás padres que hagan lo mismo.

[31] Richard Marthy, "'A Brief Romantic Interlude': Dick and Jane go to 3½ Seconds of the Classic Hollywood Cinema", en David Bordwell y Noel Carroll (comps.), *Post-Theory*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 455.

[32] Lo que enfrentamos aquí es, naturalmente, la estructura de la *mirada perpleja* como generadora de fantasía y sexuación (véase el capítulo 5 de Žižek de *El espinoso sujeto*). Esta estructura da el fundamento general del placer implícito en el acto de ver: no habría ningún espectador de cine que encontrara placer en observar la pantalla si la estructura fundamental misma de la subjetividad no se caracterizara por esta mirada indiferente fascinada y perpleja.

A la larga sale a relucir la verdad, pero el daño está hecho: se cierra el colegio, Joe pierde su puesto en el hospital y hasta la amistad de Karen y Martha termina cuando Karen admite que ella también tiene sus sospechas en cuanto a Martha y Joe. Joe se va del país para ir a trabajar a Viena, donde luego Karen se reúne con él... La segunda versión (1961) es una reproducción fiel de la obra: cuanto Mary se venga, le dice a su abuela que vio a Martha y a Karen besándose, abrazadas y susurrando, dando a entender que no comprende del todo lo que presenció, sólo que tiene que haber sido algo "antinatural". Cuando los padres sacan a sus hijas del colegio y las mujeres quedan solas en el enorme edificio, Martha se da cuenta de que realmente ama a Karen más que como una hermana; incapaz de soportar la culpa que siente, se ahorca, la mentira de Mary es finalmente expuesta, pero ya es demasiado tarde: en la escena final, Karen sale del funeral de Martha y pasa caminando orgullosamente al lado de la abuela de Mary, de Joe, y todos los demás habitantes de la localidad que fueron embaucados por las mentiras de Mary...

La historia gira en torno del espectador malo (Mary) que, con su mentira, realiza inconscientemente el deseo inconsciente de los adultos: la paradoja es, naturalmente, que antes de la acusación de Mary, Martha no era consciente de sus ansias lesbianas –solamente esta acusación externa la hace tomar conciencia de una parte suya repudiada–. El "drama de falsas apariencias" realiza pues su verdad: la "visión placenteramente aberrante" del espectador malo externaliza el aspecto reprimido del sujeto falsamente acusado. Lo interesante es que si bien en la segunda versión se corrige la distorsión de la censura, la primera versión es, en general, considerada muy superior a la *remake* de 1961, principalmente porque está llena de erotismo reprimido: no el erotismo entre Martha y Joe, sino el erotismo entre Martha y Karen; aun cuando la acusación de la jovencita tiene que ver con el supuesto romance entre Martha y Joe, Martha está atada a Karen de una forma mucho más apasionada que Joe, con su amor heterosexual más bien convencional... la clave del "drama de las falsas apariencias" es, por lo tanto, que en él *menos* y *más* coinciden. Por un lado, el procedimiento convencional de la censura es no mostrar el hecho (prohibido) (asesinato, acto sexual) directamente, sino tal como se refleja en los testigos; por otro lado, esta privación abre un espacio que será llenado por las proyecciones fantasmáticas –es decir, es posible que la mirada que no ve claramente lo que en realidad está sucediendo vea *más*, no *menos*–.

Asimismo, la noción de *film noir* (o de "deconstruccionismo posestructuralista", por otra parte), si bien deriva de una perspectiva extranjera limitada,

percibe en su objeto un potencial que es invisible a quienes son directamente parte de él. Es la paradoja dialéctica última de la verdad y la falsedad: a veces, la visión aberrante que interpreta mal una situación desde su perspectiva limitada puede, en virtud de esta limitación misma, percibir el potencial "reprimido" de la constelación observada. Es verdad que, si sometemos las producciones generalmente designadas como *noir* a un análisis histórico estricto, el concepto mismo de *film noir* pierde su consistencia y se desintegra; paradójicamente, no obstante, debemos insistir de todos modos en que la Verdad está en el nivel de la apariencia espectral (falsa) del *noir*, no en el conocimiento histórico detallado. La efectividad de este concepto de *noir* es que aquello que hoy nos permite identificar de inmediato como *noir* la breve escena de *Lady in the Lake*, el simple diálogo en el cual el detective responde a la pregunta "¿Pero por qué la mató? ¿Acaso él no la amaba?" con un tajante "Razón suficiente para matar".

Además, a veces la mala interpretación externa ejerce una influencia productiva en el mismo "original" mal percibido, forzándolo a tomar conciencia de su propia verdad "reprimida" (sin duda, la noción francesa de *noir*, aunque resultado de una percepción errónea, ejerció una fuerte influencia en la cinematografía estadounidense). ¿No es la recepción estadounidense a Derrida el ejemplo supremo de esta productividad de la percepción errónea externa? ¿No ejerció –pese a *ser* claramente una percepción errónea– una influencia retroactiva productiva en el mismo Derrida, obligándolo a confrontar las cuestiones ético-políticas de manera más directa? ¿No fue, en este sentido, la recepción estadounidense de Derrida una suerte de *pharmakon*, un suplemento del Derrida "original" propiamente dicho –una mancha-falsificación que distorsionó el original y al mismo tiempo lo mantuvo vivo? En suma, ¿Derrida seguiría estando tan "vivo" si a su trabajo le quitáramos la errónea percepción estadounidense?

De la alienación a la separación

Luego de esta clarificación de la "universalidad concreta", puedo finalmente responder a la crítica que hace Butler del formalismo kantiano: su argumento es que Lacan atribuye existencia real al orden simbólico en un sistema ahistórico fijo de normas que predeterminan el alcance de la intervención del sujeto, de modo que el sujeto es incapaz a priori de resistir realmente el orden

simbólico o de cambiarlo radicalmente. Entonces, ¿qué es el "gran Otro" lacaniano en tanto orden simbólico "descentrado"? Una definición aparentemente excéntrica, proveniente de la filosofía de la naturaleza de Hegel (la de que una planta es como un animal con sus intestinos fuera del cuerpo),[33] ofrece, quizá, la descripción más sucinta de lo que es el "descentramiento" del sujeto.

Abordemos esto nuevamente a través de *Die Walküre,* donde Wotan, el dios supremo, está dividido entre su respeto por el vínculo sagrado del matrimonio (defendido por su esposa Fricka) y su admiración por el poder del amor libre (defendido por su amada hija rebelde Brunilda); cuando el valiente Sigmundo, después de escapar con la bella Siglinda, esposa del cruel Hunding, debe enfrentar a Hunding en un duelo, Brunilda viola la orden explícita de Wotan (dejar que Sigmundo sea asesinado). En defensa de su desobediencia, Brunilda afirma que tratando de ayudar a Sigmundo, en realidad llevó a cabo la auténtica voluntad repudiada de Wotan (en cierto modo, ella no es más que esa parte "reprimida" de Wotan, una parte a la que él tuvo que renunciar cuando decidió ceder a la presión de Fricka...). En una lectura jungiana, se podría afirmar, por ende, que Fricka y Brunilda (así como los otros dioses menores que rodean a Wotan) simplemente externalizan diferentes componentes libidinales de su personalidad: Fricka, como defensora de la vida ordenada de familia, representa su superyó; en tanto que Brunilda, con su defensa apasionada del amor libre, representa la pasión amorosa desenfrenada de Wotan.

Para Lacan, sin embargo, decir que Fricka y Brunilda "externalizan" diferentes componentes de la psique de Wotan ya es ir demasiado lejos: el descentramiento del sujeto es original y constitutivo; "yo" soy desde el principio "fuera de mí mismo", un *bricolage* de componentes externos –Wotan no sólo "proyecta" su superyó en Fricka, Fricka *es* su superyó, del mismo modo que Hegel afirma que una planta es un animal que tiene los intestinos fuera de su cuerpo, en la forma de sus raíces incrustadas en la tierra–. Por lo tanto –si una planta es un animal con los intestinos exteriores a sí mismo y si, en consecuencia, un animal es una planta con las raíces *dentro de* sí mismo, entonces un ser humano es biológicamente un animal, pero espiritualmente una planta, que necesita raíces firmes– ¿no es acaso el *orden simbólico* una suerte de intestino espiritual del animal humano fuera de su sí mismo: la sustancia espiritual de mi ser, las raíces de las cuales yo extraigo mi alimento espiritual, están fuera de mi mismo,

[33] Véase G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1959, § 348.

encarnadas en el orden simbólico descentrado? Este hecho de que espiritualmente el hombre siga siendo un animal, arraigado en una sustancia externa, da cuenta del sueño imposible de la New Age de transformar al hombre en un verdadero animal *espiritual* que flota libremente en el espacio espiritual, sin ninguna necesidad de raíces sustanciales fuera de sí mismo.

Entonces, ¿qué es el descentramiento? Cuando Woody Allen hizo una serie de presentaciones en público ante periodistas luego de su escandalosa separación de Mia Farrow, actuó en la "vida real" exactamente como los personajes masculinos neuróticos e inseguros de sus películas. ¿Debemos, pues, inferir que "se colocó a sí mismo en sus filmes", que los personajes masculinos protagónicos de sus películas son autorretratos semiocultos? No –la conclusión que debe sacarse es exactamente la opuesta: en la "vida real", Woody Allen se identificó con cierto modelo que elabora en sus filmes y lo copió–, es decir, es la "vida real" la que imita los patrones simbólicos expresados de la forma más pura en el arte. No obstante, el "gran Otro" no es simplemente la "sustancia" simbólica descentrada; el otro elemento crucial es que esta "sustancia" es, a su vez, nuevamente subjetivizada, experimentada como el "sujeto supuesto saber", el Otro del sujeto (eternamente dividido, histérico), la garantía de la consistencia del campo del conocimiento. Como tal, el "sujeto supuesto saber" se encarna a menudo en un individuo concreto, no sólo Dios mismo (la función paradójica de Dios *qua* gran Otro desde Descartes pasando por Hobbes y Newton, etc., hasta Einstein es precisamente garantizar el mecanismo *materialista* de la Naturaleza: Dios es la garantía última de que la naturaleza "no juega a los dados", sino que obedece sus propias leyes), sino incluso alguna figura casi empírica; recordemos este pasaje ampliamente conocido de Heidegger:

> Hace poco recibí una segunda invitación para enseñar en la Universidad de Berlín. En esa oportunidad dejé Friburgo y me retiré a la cabaña. Escuché lo que las montañas y el bosque y las praderas decían, y fui a ver a un viejo amigo mío, un agricultor de 75 años. Había leído acerca de la llamada de Berlín en el diario. ¿Qué pensaba? Lentamente, fijó la mirada segura de sus ojos claros en la mía y manteniendo la boca apretada, pensativamente apoyó su mano fiel sobre mi hombro. Movió apenas la cabeza. Significaba: decididamente no.[34]

[34] Martin Heidegger, "Why We Remain in the Provinces" (7 de marzo de 1934), citado en Berel Lang, *Heidegger's Silence*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1996, p. 31.

Lo tenemos todo aquí: el viejo agricultor incorrupto/experimentado como el sujeto supuesto saber, quien, con su gesto apenas perceptible, una prolongación del susurro de "las montañas y el bosque", da la respuesta definitiva... En un nivel diferente, ¿no desempeña el mismo papel una referencia al juicio de un auténtico miembro de la clase trabajadora en algunas versiones del marxismo-leninismo? ¿Y no es cierto que aun hoy, el discurso multiculturalista "políticamente correcto" atribuye la misma postura auténtica del que "supuestamente sabe" a alguna figura privilegiada (afroamericano, *gay*...) del Otro?

Aun despojada de este supuesto conocimiento, la encarnación casi empírica del gran Otro es una persona elevada al lugar de Testigo ideal con el que hablamos y que nos proponemos fascinar –¿no es esa función del gran Otro discernible en una extraña característica de la mayoría de los filmes de James Bond: una vez que el Gran Criminal captura a Bond, en vez de matarlo inmediatamente, lo mantiene vivo, y hasta le da una suerte de rápido *tour* de inspección de su empresa, explicándole el gran golpe que piensa dar en la siguiente hora?–. Naturalmente, esta necesidad misma de un Testigo al cual explicar la operación le sale muy cara al Gran Criminal: esta demora le da a Bond la oportunidad de detectar una debilidad en su enemigo y devolver el golpe en el último minuto (o incluso el último segundo).

Este gran Otro como punto de transferencia es fundamental para la definición misma de la noción psicoanalítica de interpretación. El ejemplo introductorio de Freud en *La interpretación de los sueños* es la lectura de su propio sueño sobre el sueño de la inyección de Irma. ¿Cuál es el significado último de este sueño? El propio Freud se concentra en el sueño-pensamiento, en su deseo "superficial" (plenamente consciente) de borrar su responsabilidad por el fracaso de su tratamiento con Irma; en términos lacanianos, este deseo pertenece claramente al ámbito de lo *Imaginario.* Además, Freud hace algunas alusiones a lo *Real* en este sueño: el deseo inconsciente del sueño es el de Freud mismo como el "padre primordial" que quiere poseer a las tres mujeres que aparecen en el sueño. En su *Seminario II* primitivo, Lacan propone una lectura puramente *simbólica*: el significado último de este sueño es simplemente que *hay un significado*, que hay una fórmula (de trimetilamina) que garantiza la presencia y consistencia del significado.[35] No obstante, algunos

[35] Véase el capítulo 14 de *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1991 [traducción castellana: *El seminario. Libro II: El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1990].

documentos[36] publicados hace poco establecen claramente que el verdadero centro de ese sueño era el deseo *transferencial* de salvar a Fliess –el amigo y colaborador de Freud que, en ese momento, era para él el "sujeto supuesto saber"– de su responsabilidad y su culpa: fue Fliess quien saboteó la operación de nariz de Irma, y el deseo del sueño es exculpar no al soñador (el propio Freud), sino al gran Otro del soñador, o sea, demostrar que el Otro transferencial no era responsable del fracaso médico, que no tenía un conocimiento deficiente.

El gran Otro lacaniano *qua* el orden simbólico es por ende el aval último de la Verdad con la cual no hay distancia externa posible: aun cuando engañamos, y precisamente *para* engañar bien, ya está allí la confianza en el gran Otro. Cuando la confianza simbólica efectivamente se pierde, el sujeto asume la actitud de un escéptico radical –como ha señalado Stanley Cavell, el escéptico quiere que su gran Otro establezca la conexión entre sus aspiraciones de conocimiento y los objetos sobre los cuales estas aspiraciones deben recaer de una manera que tenga lugar sin la intervención del conocedor, es decir, en un estado de suspensión de la absorción del conocedor en el trabajo que conoce–. El conocimiento que el escéptico reconocería plenamente es una suerte de conocimiento imposible/real, un conocimiento que no envuelve ninguna posición subjetiva, ninguna participación en el Otro del pacto simbólico, un conocimiento sin conocedor.[37] En otras palabras, el escéptico suspende la dimensión del gran Otro, del pacto y el compromiso simbólicos, el ámbito en el cual el conocedor se mueve siempre-ya, y que proporciona el telón de fondo de nuestra relación con el mundo y, por ende, en cierto modo constituye ese mundo, pues lo que experimentamos como mundo está siempre-ya fijado en una concreta *lifeworld experience* de mí mismo en tanto agente comprometido. El escéptico quiere la "prueba" de que mis palabras se refieren realmente a objetos del mundo, pero sin embargo primero suspende al gran Otro, el horizonte del pacto simbólico que regula esta referencia y no puede ser "probado", pues fundamenta de antemano la lógica misma de las pruebas posibles.[38]

[36] Véase Lisa Appignanesi y John Forrester, *Freud's Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[37] Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1979, pp. 351-352.

[38] También puede verse aquí en qué sentido preciso la posición del escéptico es intrínsecamente *sádica*: el escéptico que encuentra placer en demostrar la inconsistencia de las afirmaciones de su Otro transfiere la naturaleza dividida de la subjetividad al Otro –siempre es el Otro el que queda atrapado en inconsistencias–.

Esta dimensión del "gran Otro" es la de la *alienación* constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro tira de los hilos; el sujeto no habla, la estructura simbólica "le habla". En suma, este "gran Otro" es el nombre de la Sustancia social, de todo aquello debido a lo cual el sujeto nunca domina totalmente los efectos de sus actos –debido a lo cual el resultado final de su actividad siempre es algo distinto de aquello a lo que aspiraba o que anticipaba–.[39] Es crucial, no obstante, señalar aquí que en los capítulos clave del *Seminario XI*, Lacan se esfuerza por delinear la operación que sigue a la alienación y en este sentido es su contrapunto, la *separación*: la alienación *en* el gran Otro es seguida por la separación *del* gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran Otro es en sí mismo inconsistente, puramente virtual, "barrado", privado de la Cosa –y la fantasía es un intento por llenar esa falta *del Otro, no del sujeto*: (re)constituir la consistencia del gran Otro–. Por esa razón, la fantasía y la paranoia están unidas inextricablemente: en su forma más elemental, la paranoia es una creencia en un "Otro del Otro", en otro Otro que, oculto detrás del Otro de la textura social explícita, programa (lo que nos parecen) los efectos imprevistos de la vida social, y por ende garantiza su consistencia: debajo del caos del mercado, la degradación de la moral, etc., está la estrategia de la conspiración judía con un fin determinado... Esta postura paranoica recibió un impulso adicional con la digitalización actual de nuestras vidas cotidianas: a medida que toda nuestra existencia (social) se externaliza-materializa progresivamente en el gran Otro de la red informática, es fácil imaginar a un programador malvado borrando nuestra identidad digital, y privándonos así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en no personas.

[39] Un breve libro de Yitta Halberstam y Judith Leventhal, *Small Miracles: Extraordinary Coincidences from Everyday Life* (Holbrook, MA, Adams Media Corporations, 1997), ofrece una ilustración excelente de cómo esta dimensión del "gran Otro" –el significado "más profundo" que hay detrás de las coincidencias– es movilizado a la ideología popular actual. Consiste en una serie de historias como la de un chico en un campo de concentración que una vez vio pasar a una chica del otro lado del alambre de púas. Al día siguiente, la chica, que notó su mirada anhelante, volvió a pasar y le arrojó una manzana. Esto se repitió varios días. Después de la guerra, en 1957, al muchacho, que había sobrevivido al campo y en ese momento era un gerente de empresa exitoso, le organizaron una cita a ciegas. Al hablar de sus pasados, la mujer, que era de origen alemán, le dijo que recordaba a un chico joven en un campo al que ella le arrojaba manzanas –¡estaba teniendo una cita con su salvadora de la guerra!–. Enseguida se casaron y vivieron felices para siempre... Esta creencia en que coincidencias como éstas transmiten un mensaje de algún poder superior es la forma cero de la suposición del gran Otro.

Posiblemente el ejemplo literario máximo del paso de la alienación a la separación se presenta en los escritos de Kafka. Por un lado, el universo de Kafka es de extrema alienación: el sujeto enfrenta a un Otro impenetrable cuya maquinaria funciona de una manera totalmente "irracional", como si la cadena que vincula causas y efectos se hubiera roto –la única postura que puede asumir el sujeto hacia ese Otro (de la burocracia del tribunal, del castillo) es la de una fascinación impotente–. Con razón el universo de Kafka es el de la culpa universal-formal independiente de todo contenido y acto concreto del sujeto, que se considera a sí mismo culpable. No obstante, el giro final de la historia kafkiana paradigmática, la parábola sobre la Puerta de la Ley en *El Proceso*, señala precisamente qué es lo falso en dicha autopercepción: el sujeto dejó de incluirse en la escena, es decir, de tener en cuenta que no era simplemente un inocente observador del espectáculo de la Ley, pues "la Puerta estaba allí sólo para él". La paradoja dialéctica es que desde el momento en que la *exclusión* del sujeto del espectáculo fascinante del gran Otro eleva a éste a una representación trascendental omnipotente que genera una culpa a priori, la *inclusión* misma en la escena observada es la que permite al sujeto alcanzar la *separación* del gran Otro (experimentar su posición subjetiva como correlativa a la inconsistencia/impotencia/falta del gran Otro: en la separación, el sujeto experimenta que su propia falta con respecto al gran Otro es ya la falta que afecta al propio gran Otro –o, para citar nuevamente la formulación inmortal de Hegel, en la separación yo experimento que el secreto impenetrable *de* los antiguos egipcios ya era secreto *para* los propios egipcios–).

Esta referencia a la separación me permite rechazar la crítica de que hay en Lacan una secreta añoranza al "fuerte" orden simbólico/prohibición amenazado por la desintegración narcisista actual: ¿Lacan realmente ve como única solución al reciente callejón sin salida la reafirmación de alguna prohibición/Ley simbólica fundamental? ¿Es realmente ésta la única alternativa a la psicotización posmoderna global de la vida social? Es cierto que el Lacan de las décadas de 1940 y 1950 contiene elementos de esa crítica cultural conservadora; su esfuerzo constante desde los años sesenta en adelante es, sin embargo, *salir* de esta estructura, exponer el *fraude* de la autoridad paterna (rechazando también la solución pascaliana cínica de que uno debería obedecer al Poder aun conociendo sus orígenes falsos/ilegales). Por otra parte, esta referencia a la separación también nos permite responder a la idea de Butler de que el gran Otro lacaniano, el orden simbólico, forma una suerte de a priori kantiano que no puede ser debilitado por la intervención del sujeto,

pues toda resistencia a él está condenada a la derrota perpetua: el gran Otro es inatacable sólo en la medida en que el sujeto mantiene hacia él una relación de alienación, mientras que la separación abre precisamente paso a dicha intervención.

En términos de afectos, la diferencia entre la alienación y la separación iguala la diferencia entre *culpa* y *angustia:* el sujeto siente culpa ante el gran Otro, mientras que la angustia es un signo de que el Otro mismo está en falta, que es impotente –en suma, *la culpa disimula la angustia*–. En psicoanálisis, la culpa es por lo tanto una categoría que en definitiva *engaña* –no menos que su opuesto, la inocencia–. Pese a su carácter chocante y obviamente "injusto", hasta la paradigmática observación estalinista a propósito de las víctimas de los juicios políticos ("¡Cuanto más proclaman su inocencia, más culpables son!") contiene, por ende, un grano de verdad: los ex dirigentes del Partido condenados erróneamente como "traidores" *eran* en cierto modo culpables, aunque no, por supuesto, de los crímenes por los cuales fueron explícitamente acusados –su verdadera culpa era una suerte de meta culpa; es decir, radicaba en la forma en que ellos mismos participaron en la creación del sistema que los rechazó, de modo que en cierto nivel, por lo menos, su condena significaba que recibían del sistema su propio mensaje en su forma verdadera-invertida–. Su culpa residía en la afirmación misma de su inocencia, lo cual significa que pensaban más en su destino individual insignificante que en los intereses históricos más amplios del Partido (que necesitaba su sacrificio) –lo que los hacía culpables era esta forma de individualidad abstracta que cubría su obstinada aserción de inocencia–. Quedaron, pues, atrapados en una extraña elección forzada: si admitían su culpa, eran culpables; si insistían en su inocencia, eran, de alguna manera, aun más culpables. Por otro lado, este ejemplo de los acusados en el *show*-juicio estalinista expresa claramente la tensión entre culpa y angustia: los líderes del Partido necesitaban la confesión de *culpa* de los acusados para evitar la *angustia* insoportable de tener que admitir que "el gran Otro no existe", que la necesidad histórica del progreso hacia el comunismo es una falsificación fantasmática inconsistente.

Y quizás, en la medida en que el nombre último del lugar simbólico descentrado que sobredetermina mi exposición es el "inconsciente" freudiano, me siento tentado de aventurar una suerte de rehabilitación de la *conciencia*: si, en psicoanálisis, la culpa es en definitiva inconsciente (no sólo en el sentido de que el sujeto no es consciente de su culpa, sino también en el sentido en que él o ella, pese a experimentar la presión de la culpa, no se da cuenta de

aquello de lo cual es culpable), ¿qué pasa entonces si la angustia, como contrapunto de la culpa, debe vincularse a la conciencia? El estatus de la conciencia es mucho más enigmático de lo que parece: cuanto más se enfatiza su carácter marginal y efímero, más se nos impone la pregunta: ¿Qué *es*, entonces? ¿A qué *equivale* la conciencia de sí mismo? Cuanto más denigra Lacan su función, más inescrutable se torna.

Tal vez nos dé una clave la noción de Freud de que el inconsciente no sabe de ninguna muerte: ¿y si, en su forma más radical, la "conciencia" *es* tener conocimiento acerca de nuestra propia finitud y mortalidad? De modo que Badiou (que reduce la conciencia de nuestra mortalidad a la dimensión animal de los seres humanos) se equivoca en esto: la finitud y la mortalidad no tienen nada de "animal" –sólo los seres "conscientes" son realmente finitos y mortales, es decir, sólo ellos se *relacionan con* su finitud "como tal"–. La conciencia de la propia mortalidad no es uno de muchos aspectos de la conciencia de sí mismo, sino su nivel cero propiamente dicho: en una analogía con la noción de Kant de que cada conciencia de un objeto implica la conciencia de sí, cada conocimiento implica un (auto)conocimiento implícito de la propia mortalidad y finitud. Este conocimiento es luego repudiado por la incredulidad inconsciente del sujeto (ella o él) en su mortalidad, de modo que el modelo elemental de "lo sé muy bien, pero..." es quizás el modelo mismo del autoconocimiento: "Sé muy bien que soy mortal, pero no obstante... (no lo acepto; inconscientemente creo en mi inmortalidad, pues no puedo contemplar mi propia muerte)".[40]

La queja habitual del psiquiatra es que el paciente muchas veces acepta algún hecho traumático en un nivel puramente intelectual pero continúa rechazándolo emocionalmente, actuando y comportándose como si ese hecho fuera inexistente. ¿Qué pasa, sin embargo, si esa brecha es *constitutiva* de mi conciencia (de mí mismo), no solamente su distorsión secundaria? ¿Qué pasa si la

[40] La cuestión del descentramiento no es, por ende, simplemente que nuestra creencia es postergada, desplazada para siempre, que no puede producirse como tal; al contrario, es que estamos ante *una creencia de la que no podemos librarnos*, una creencia que vuelve cada vez con más fuerza y finalmente se afirma en la disposición a matarnos realmente, obedeciendo la orden de un líder castrado. De modo que la creencia es entonces *real*: imposible (postergada/desplazada para siempre) y al mismo tiempo, necesaria, inevitable. Esta creencia excesiva es nuestra forma específicamente "posmoderna" de transgresión inherente. Contrariamente a las apariencias, en nuestros tiempos, supuestamente cínicos y reflexivos, es más difícil que nunca ser un verdadero ateo.

conciencia *significa* que tengo conocimiento de algún hecho cuyo impacto afectivo pleno está suspendido? ¿Qué pasa si, en consecuencia, conscientemente *nunca* puedo "asumir totalmente" el lugar de mi creencia inconsciente, de mi fantasía fundamental (de mi "afecto primordial", para usar un término de Butler)? En la medida en que para Freud la angustia es el "afecto universal" que señala la represión primordial (la distancia mínima de) la escena de la *jouissance* incestuosa, la conciencia, efectivamente, es igual a la angustia. Entonces, cuando Butler hace la pregunta retórica:

> ¿Por qué pensar a la universalidad como un "lugar" vacío que espera su contenido en un hecho anterior y subsiguiente? ¿Está vacío simplemente porque ya repudió o suprimió el contenido del cual emerge, y dónde está el rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge? (JB, p. 41).

Respaldo totalmente su postura implícita. Mi respuesta (aparte de rechazar el uso inapropiado del término "repudio", que tiene otro significado preciso en psicoanálisis) es: la "represión primordial" del *das Ding* (de la Cosa Real incestuosa presimbólica) de Lacan es precisamente la que crea la universalidad como un lugar vacío; y el "rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge" es lo que Lacan llama *objet petit a*, el remanente de la *jouissance* dentro del orden simbólico. Esta necesidad misma de la represión primordial muestra claramente por qué es necesario distinguir entre la exclusión de lo Real que *abre* el lugar vacío de lo universal y las posteriores luchas hegemónicas de diferentes contenidos particulares por *ocupar* ese lugar vacío. Y aquí me siento tentado incluso de leer a Butler en comparación consigo misma –digamos, en comparación con la recapitulación favorable que hace de Laclau: "Así como es inevitable que una organización política postule la posibilidad de llenar ese lugar [vacío de lo universal] como un ideal, igualmente inevitable es que no pueda hacerlo" (JB, p. 39)–. En el apoyo a esta lógica de la eterna aproximación al ideal yo veo el *kantianismo* implícito tanto de Butler como de Laclau.

Me parece que es crucial aquí defender el *insight hegeliano* clave, dirigido en contra de la posición kantiana del marco universal a priori distorsionado por condiciones empíricas "patológicas" en todas sus versiones, incluido el a priori comunicacional universal habermasiano: no basta con postular un criterio formal universal y luego aceptar que, debido a distorsiones empíricas contingentes, la realidad nunca se elevará a su nivel. La cuestión es más bien: ¿cómo, a través de qué operación violenta de exclusión/represión surge este

marco universal propiamente dicho? Respecto de la noción de hegemonía, esto significa que no basta afirmar la brecha entre el significante universal vacío y los significantes particulares que se esfuerzan por llenar su vacío –la pregunta que debe plantearse es, nuevamente, ¿cómo, a través de qué operación de exclusión, emerge este vacío propiamente dicho?–.

Para Lacan, esta pérdida anterior (la pérdida de *das Ding*, lo que Freud llamó la "represión primordial") no es la pérdida de un objeto determinado (digamos, la renuncia a la pareja libidinal del mismo sexo), sino la pérdida que paradójicamente *precede* a todo objeto perdido; de modo que cada objeto positivo que es elevado al lugar de la Cosa (la definición de sublimación de Lacan) en cierto modo *entrega su cuerpo a la pérdida*. Lo que esto significa es que lo Real lacaniano, la barra de imposibilidad que lo representa, no cruza principalmente al sujeto, sino *al gran Otro mismo*, la "sustancia" sociosimbólica que el sujeto enfrenta y en la cual está encajado. En otras palabras, lejos de señalar algún tipo de cierre que limite de antemano el alcance de la intervención del sujeto, la barra de lo Real es la forma de Lacan de afirmar el abismo aterrador de la *libertad* suprema y radical del sujeto, la libertad cuyo espacio es sostenido por la inconsistencia y la falta del Otro. De modo que –para concluir con Kierkegaard, a quien se refiere Laclau–: "el momento de la decisión es el momento de locura" precisamente en la medida en que no hay ningún gran Otro que aporte la garantía última, la cobertura ontológica para la decisión del sujeto.

Conclusiones dinámicas

Judith Butler

ESTE VOLUMEN corre un cierto riesgo puesto que no está claro cuál de dos proyectos intenta cumplir. Por un lado, es una ocasión para que algunos teóricos con compromisos convergentes piensen juntos acerca del estatus del dominio político y, por otro lado, es una ocasión en la que cada uno defiende su posición ante la crítica de los otros, hace sus propias críticas y distingue su posición. Parece que no hay una forma fácil de resolver esta tensión, de modo que quizá la pregunta que sería interesante hacer es si la irresolución que el texto lleva a cabo es particularmente productiva y cómo podremos saber si lo es o no.

Un beneficio claro de este intercambio de ideas es que no sólo plantea la cuestión del estatus de la teoría dentro de un proyecto democrático radical sino que sugiere que la "teoría" misma no es un término monolítico. Sería lamentable, pienso, que nuestros esfuerzos terminaran tan sólo en una respuesta punto por punto a las críticas (si bien este tipo de discusión tiene la ventaja de ofrecer especificaciones de las posiciones en cuestión), y que el estatus de universalidad, contingencia y hegemonía quedara de algún modo al costado del camino.

En mi opinión, entender el radicalismo, ya sea político o teórico, o ambos, exige una investigación de los presupuestos de su propia empresa. En el caso de la teoría, el objeto de este interrogante radical debe ser la forma trascendental que la teoría toma a veces. Se podría pensar que investigar, radicalmente, los presupuestos es de suma necesidad para entrar en una actividad trascendental, preguntando acerca de las condiciones de posibilidad generalizadas de acuerdo a las cuales se constituye el campo de los objetos cognoscibles. Pero a mí me parece que aun este presupuesto debe ser cuestionado y que la forma de esta pregunta no debe ser dada por sentado. Aunque ya se lo ha dicho muchas veces, probablemente valga la pena repetirlo: cuestionar una forma

de actividad o un terreno conceptual no es proscribirlo o censurarlo, es, mientras dura, suspender su juego habitual para investigar acerca de su constitución. Entiendo que esta fue la transcripción fenomenológica de Kant que debe encontrarse en la noción de *epoché* de Husserl y que luego sirvió de fondo para el propio procedimiento de Derrida de "borrar momentáneamente un concepto". Yo sólo agregaría que, siguiendo las formas más recientes de deconstrucción afirmativa, se puede borrar momentáneamente un concepto y ejecutarlo al mismo tiempo; que no hay motivo para que, por ejemplo, no se continúe investigando y usando el concepto de "universalidad". Existe, sin embargo, una esperanza de que la interrogación crítica del término condicione un uso más eficaz, especialmente considerando las críticas a las formulaciones espurias que se han ensayado justificadamente, en los últimos años, en estudios poscoloniales, feministas y culturales.

El compromiso con una interrogación radical significa que no hay un momento en el cual la política exige el cese de la teoría, pues ése sería el momento en el cual la política coloca ciertas premisas como fuera de los límites de la interrogación –en realidad, donde abraza activamente lo dogmático como la condición de su propia posibilidad–. Éste sería también el momento en el cual esa política sacrifica su pretensión de ser crítica, insistiendo en su propia autoparálisis, paradójicamente, como la condición de su propio avance.

Sin duda, el miedo a la parálisis política es precisamente lo que provoca el ánimo antiteórico en ciertos círculos de activistas. Paradójicamente, esas posiciones requieren la parálisis de la reflexión crítica para evitar la perspectiva de una parálisis en el nivel de la acción. En otras palabras, quienes temen los efectos dilatorios de la teoría no quieren pensar demasiado acerca de qué es lo que están haciendo, qué tipo de discurso están usando, pues temen que si piensan con demasiado ahínco acerca de qué es lo que están haciendo no lo harán más. En esos casos, ¿es el temor de que el pensar no tendrá fin, que nunca dejará de dar vueltas sobre sí mismo en infinitos movimientos de circularidad y que el pensamiento sin límites habrá precedido entonces a la acción como el gesto político paradigmático? Si ése es el temor, entonces parece sustentarse en la creencia de que la reflexión crítica *precede* a la acción política –que la primera diseña el plan para la última y ésta de algún modo sigue el plan establecido por la primera–. En otras palabras, la acción política entonces presupondría que el pensamiento ya ha sucedido, que está terminado –que la acción es precisamente no pensar; no pensar es precisamente lo que sucede cuando pensar se ha convertido en el pasado–.

Hasta en sus primeros escritos, Aristóteles insistía en que *phronesis* incluye tanto formas teóricas como prácticas de sabiduría (véase *Protrepticus* y *Eudimian Ethics*). En *Nicomachean Ethics*, él efectivamente distingue *sophia*, entendida como sabiduría teórica, de *phronesis*, entendida como sabiduría práctica, aun cuando éstas se combinan en la noción de una "virtud intelectual" general. En el Libro VI de ese texto, Aristóteles separa pensamiento y acción, pero esto parece ser real sólo desde una perspectiva. Aristóteles escribe: "Como dice el proverbio, la acción que sigue a la deliberación debe ser rápida, pero la deliberación debe ser lenta".[1] Aristóteles analiza varias formas de conocer dentro de este contexto, distinguiendo, por ejemplo, *synesis* (entender lo que otro dice) de *gnome* (buen juicio o discernimiento), y concluye que la sabiduría teórica no es lo mismo que la sabiduría práctica: la sabiduría teórica produce felicidad y la sabiduría práctica produce virtud. En la medida en que la virtud está "guiada por razones correctas" o, en realidad, "unida a razones correctas" (p. 171), está inextricablemente ligada a la sabiduría práctica. Aristóteles también deja en claro que no todos los aspectos de la sabiduría práctica se hacen manifiestos como una acción correcta; algunos son relacionados sólo con "la virtud de una parte del alma" (p. 172). Sin embargo, la sabiduría práctica tiene "una importante influencia sobre la acción" (ídem), dado que sería imposible hacer una elección correcta sin ella. En realidad, la elección o la acción que no esté unida a la sabiduría práctica, por definición, carecerá de virtud.

"Virtud", en el sentido aristotélico, es aquella que determina lo que debería ser el fin de la acción y la sabiduría práctica es aquella que orienta nuestro juicio o nuestra acción hacia lo que es correcto hacer. La acción no está divorciada del conocimiento por el cual está condicionada, sino que se compone de ese conocimiento y es la movilización del conocimiento como conducta. En realidad, el *habitus* que Aristóteles atribuye a la persona que cultiva la práctica de la deliberación moral es uno que implica que el conocimiento es concretado en el momento de la acción.

Cuando Aristóteles asevera que la "sabiduría teórica" no es ordenada por la sabiduría práctica, quiere decir no sólo que cada forma de sabiduría persigue un fin diferente (la felicidad, en el caso de la sabiduría teórica; la virtud, en el caso de la sabiduría práctica), sino que la sabiduría teórica debe tener una cierta autonomía con respecto a la sabiduría práctica. En la medida en que

[1] Aristóteles, *Nichomachean Ethics*, trad. de Martín Ostwald, Indianápolis, Babbs-Merril, 1962, p. 162.

la sabiduría teórica busca el verdadero conocimiento de los principios fundamentales de la realidad y constituye la ciencia de las cosas "como realmente son", se ocupa de la práctica de la reflexión metafísica. Aristóteles deja entonces en claro que "sabiduría teórica no es lo mismo que política" (p. 156). Al explicar por qué pensamos que algunos filósofos como Anaxágoras y Thales tienen sabiduría teórica más que práctica, él sostiene: "no saben lo que es ventajoso para ellos [...], conocen cosas extraordinarias, maravillosas, difíciles y superhumanas", pero su conocimiento es llamado "inútil pues el bien que buscan no es humano" (p. 157). Mientras la sabiduría práctica se distingue por la "deliberación", la sabiduría teórica carece de esa cualidad. No está orientada hacia la acción o, en realidad, hacia algún bien alcanzable por la acción.

Hago esta excursión por Aristóteles con el fin de plantear la cuestión de cuál es el tipo de conocimiento que buscamos aquí. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe le dieron el nombre de *phronesis* a la serie de Verso en la cual aparece este texto,* y esto sugiere que cualquiera sea el trabajo teórico presentado bajo esa rúbrica tendrá a la acción como su meta implícita. Me parece importante señalar que Aristóteles nos deja con una cierta ambigüedad: con la noción de sabiduría práctica, introduce un tipo de conocimiento sin el cual es imposible una acción política correcta. Pero con la sabiduría intelectual, él resguarda un cierto tipo de investigación intelectual a partir de las restricciones impuestas al pensamiento por la referencia implícita o explícita a la deliberación y la acción. ¿Qué tipo de investigación ofrecemos aquí? Y ¿queda nuestra propio escrito atrapado en esta dificultad, reelaborando su irresolución en términos contemporáneos? ¿Conocemos tal vez "cosas extraordinarias, maravillosas, difíciles y superhumanas", pero son ellas, finalmente, inútiles? Más aun, ¿es la "utilidad" el estándar por el cual se debe juzgar el valor de la teoría para la política?

En el prefacio a su disertación titulada "To Make the World Philosophical",[2] Marx observa que la distinción entre lo filosófico, como dominio del pensamiento puro, y el mundo, como aquello que es concreto y realizado, debe ser leída sintomáticamente como una escisión producida por las condiciones del mundo moderno. Con una cierta dosis de entusiasmo ingenuo, Marx objeta esta división y anuncia su colapso como una necesidad psicológica y como un

* Se refiere a la colección –dirigida por Laclau y Mouffe– de la editorial Verso, dentro de la cual se publicó la edición original de este volumen (N. de la E.).

[2] En Robert Tucker (comp.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978, pp. 9-11.

logro político: "Es una ley de la psicología que la mente teórica, una vez liberada, se transforma en energía práctica [...] la *práctica* de la filosofía es en sí misma *teórica*" (p. 9). Al insistir en que la filosofía, aun en sus aspectos más "teóricos", es una práctica y que esa práctica es teórica, él devuelve la teoría a la esfera de la acción y modela la acción como una corporización –o forma habitual– del conocimiento. Al precisar la noción de "crítica" y "reflexión" en este temprano trabajo, Marx explica que la filosofía intenta realizarse, hacer que el mundo se adecue a su propia idea, y que su "realización es también su pérdida" (p. 10). Para la filosofía, realizarse sería lo que para la filosofía sería perder su idealidad, y esa pérdida constituiría la muerte de la filosofía misma. De este modo, para la filosofía, lograr sus propias metas sería lo mismo que deshacerse *como* filosofía. La filosofía es opuesta, por un lado, al "mundo", que está por encima y frente a ella, como lo realizado se enfrenta a lo irrealizado. Por el otro lado, ese mismo "mundo" es filosofía en su forma aún no realizada. Es, podríamos decir, una realización que permanece a distancia de la que la filosofía busca ser. Esta distancia es la condición del criticismo mismo, una incomensurabilidad que provee la base para la teoría como ejercicio reflexivo y crítico.

Si bien parece difícil aceptar la visión implícitamente teleológica sugerida por Marx de acuerdo a la cual la idea es realizada como el mundo una vez que es superado su estatus independiente como idea, parece importante recordar la duplicación de posiciones que Marx describe con respecto a la conciencia reflexiva en este punto: "Estas conciencias de sí individuales siempre llevan consigo una demanda de doble filo, uno vuelto hacia el mundo, el otro hacia la filosofía misma". Y luego continúa: "lo que en la cosa misma aparece como una relación invertida en sí misma, aparece en estas conciencias de sí como una relación doble, *una demanda y una acción que se contradicen entre sí*" (p. 10; el destacado es mío). Para tomar distancia crítica del mundo como dado [*in its givenness*], hay una demanda de filosofía, la demanda del criticismo de rechazar lo dado como la extensión de lo posible. Y sin embargo, rehacer el mundo según la idea que la filosofía ofrece requiere la disolución de la filosofía misma simultáneamente con su realización.

Nuestra situación contemporánea está, no obstante, aun más condenada, pues el valor de la "realización" ha entrado en crisis. El pedido de Marx de que se realizara el ideal de la igualdad radical, por ejemplo, o la distribución igualitaria de la riqueza, fue recogido por algunos Estados marxistas como una justificación para imponer a la población ciertos planes económicos que

no sólo fortalecieron al Estado como organismo centralizado de regulación y control, sino que socavó los principios básicos de la democracia. El llamado a la acción puede ser entendido precisamente como ese impulso a realizar lo ideal. El esfuerzo por recuperar y reelaborar una teoría democrática radical para nuestra época demanda, por lo tanto, una relación crítica con la "realización" misma: ¿cómo deben ser realizados esos ideales, si es que deben ser realizados? ¿A través de qué medios y a qué precio? ¿Justifican estos ideales cualquier medio de implementación? ¿Hasta qué punto el marxismo ha reenfrentado la paradoja del Terror que vimos en el contexto de los escritos de Hegel: cómo es que la implementación o "realización" del concepto involucra, o hasta requiere, una determinada imposición violenta?¿En qué consiste la violencia que involucra la realización de lo ideal? Más aun, ¿qué le pasa a nuestro sentido de futuro, y al futuro que es esencial para la democracia, entendido como un proceso abierto, cuyo "cerramiento" sería su muerte, cuya realización –para volver a citar a Marx– sería su pérdida?

De este modo, parece que el compromiso con una concepción de democracia que tenga futuro, que se mantenga no restringida por la teleología y que no sea equivalente a ninguna de sus "realizaciones" exige una demanda diferente, una demanda que postergue permanentemente la realización. Paradójicamente –pero de manera significativa para la noción de hegemonía elaborada en estas páginas y presentada por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*–, la democracia es afianzada precisamente a través de su resistencia a la realización.

Ahora bien, este puede ser el momento en el que alguien que se autodefine como activista deja de leer estas páginas, pero pienso que este discernimiento es, de hecho, parte de la práctica del activismo en sí. Esta última formulación no significa que no haya momentos o hechos u ocasiones institucionales en los cuales se logren las metas, sino que cualquiera sean las metas conseguidas (y las hay, las hay), la democracia en sí continúa sin lograrse –que las políticas particulares y las victorias legislativas no agotan la práctica de la democracia y que es esencial para esta práctica mantenerse, de alguna manera permanente, irrealizable–. Esta valoración de la irrealizabilidad la encontramos en varios pensadores contemporáneos cuya sensibilidad política está edificada en parte sobre los recursos del posestructuralismo, sobre lo cual he planteado mis críticas en otro ensayo.[3] Esto ha sido argumentado de di-

[3] Véase Judith Butler, "Postestructuralism and Marxism", en: *Diacritics* 23.4 (invierno de 1993), pp. 3-11.

versas formas por Drucilla Cornell, Homi Baba, Jacques Derrida, Gayatri Chakravorty Spivak, William Connolly y Jean-Luc Nancy, para no mencionar a mis interlocutores en este volumen.

Si bien he discutido que la "irrealizabilidad" como valor puede registrar y fortalecer una cierta forma de pesimismo político, vuelvo a esto ahora para destacar un punto diferente. Entiendo que la razón para preservar la idealidad de democracia, su resistencia a una realización plena o final, es precisamente detener su disolución. De todos modos, aun a pesar de que creo que Laclau, Žižek y yo coincidimos en este punto tan fundamental, diferimos en cuanto a cómo entendemos la idealidad, mediante qué lenguaje o lógica debe ser conceptualizada. Más aun, lo que significa funcionar como intelectual "crítico" implica mantener una cierta distancia no –como la tendría Marx– entre la idealidad de la filosofía y la actualidad del mundo sino entre la idealidad de lo ideal y la condición de dado [*givenness*] de cualquiera de sus modos de concreción.

Mi opinión es que ninguna descripción a priori de esta inconmensurabilidad será suficiente, puesto que lo a priori como punto de partida heurístico deberá ser sometido a un escrutinio radical para que no funcione como un momento dogmático en la construcción de la teoría. Esto no quiere decir que yo no esté dispuesta a tomar ciertas nociones por dadas para seguir adelante con un análisis. Pero aun si uno borra momentáneamente lo "a priori", por decirlo así, ya no funciona más como un fundamento epistemológico. Está funcionando como una figura repetible, una cita lingüística, que toma el uso fundacional del término como un tropo en circulación dentro de un discurso. En realidad, no recomendaría un hipercriticismo que ponga entre comillas cada palabra en tales discusiones. Por el contrario, parece importante dejar reposar algunas veces a ciertos significantes, que asuman un estatus de dados, en cierto momento de un análisis, aunque sólo sea para ver cómo funcionan cuando son usados en el contexto de una lectura, especialmente cuando se han convertido en territorio prohibido dentro de un discurso dominante. Esta disposición a dejar congelar el significante en el momento de su uso no es lo mismo que ponerlo fuera de los límites. Lo "social" es seguramente uno de esos términos en mi análisis. El hecho de que yo esté de acuerdo con usar el término no quiere decir que lo tome como "dado", sino que es sólo para insistir respecto de su importancia. Laclau parece pensar que me he quedado dormida en la tarea, mas yo le puedo asegurar al lector que ¡mi observación aún esta funcionando! Lo "social", como esfera, tiene su historia (véase Poovey

al respecto) y sus controversias permanentes, especialmente en las tensiones que existen, por ejemplo, entre teoría social y sociología, entre lo social y lo cultural (véase Yanagisako) y lo social y lo estructural (véase Clastres).[4] Insistir con el término no es entrar en un sociologismo que supone que el estatus de las causalidades sociales es fundacional. Por el contrario, insisto en ello aquí porque parece que el término en este momento significa algo de un pasado superado. La descripción formalista de las estructuras a priori de la articulación política tiende o bien a imaginar lo "social" como su prehistoria o bien a presentar lo "social" como anécdota y ejemplo para la estructura presocial que articula. De hecho, se podría argumentar que el formalismo provoca un retorno de lo "social" precisamente como resultado de su exclusión y su subordinación simultáneas dentro de la teoría formalista misma.[5] No es que por usar el término se me pueda acusar de tratarlo como dado o, en realidad, "de una manera puramente referencial", sino que el término mismo se ha transformado en sinónimo de "lo dado", hábito lexicográfico dentro del posestructuralismo que exige una atención crítica.

La categoría de lo "social" reintroduce una concepción del lenguaje como práctica, una concepción del lenguaje en relación con el poder y, de allí, una teoría del discurso. También da lugar a una relación crítica con la dimensión formalista del análisis lingüístico, preguntando cuáles son las supresiones y exclusiones que posibilitan el formalismo (una de las preguntas que muy agudamente Marx ya planteó). Más aun, ofrece una perspectiva sobre la concreción, sugiriendo que el conocimiento, en la medida en que es corporizado como *ha-*

[4] Véase Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Sylvia Junko Yanagisako, *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford, California, Stanford University Press, 1985, pp. 1-26; Pierre Clastres, *Society Against the State*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Zone Books, 1987.

[5] Los comienzos de este problema pueden verse en la discusión de Lévi-Strauss sobre el tabú del incesto, argumento que Derrida retoma en "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", en *Writing and Difference*, trad. De Alan Bass, Chicago, University Chicago Press, 1978, pp. 278-294 (esp. pp. 282-284) [traducción castellana: *Escritura y diferencia*, Madrid, Anthropos]. Lévi-Strauss sostiene que el tabú del incesto no es precultural ni cultural, sino que denota un mecanismo que comúnmente transforma lo precultural en cultural. En la medida en que el tabú del incesto es "estructural", no es por lo tanto parte de las organizaciones culturales o sociales contingentes que anima, aunque no puede ser ubicado fácilmente en un espacio o tiempo pre-cultural.

bitus (Bourdieu),[6] representa una esfera de la performatividad de la que ningún análisis de la articulación política puede prescindir. De hecho, si a uno le interesa entender la política del género, la performatividad corporizada de las normas sociales emergerá como uno de los sitios centrales de controversia política. Esto no es una visión de lo social que esté resuelta, sino que representa una serie de sitios de análisis políticamente consecuentes que ninguna descripción puramente formalista del signo vacío podrá tratar en términos adecuados.

Más aun, si aceptamos el punto sugerido por Wittgenstein de que la "lógica" no es reproducida miméticamente en el lenguaje que usamos –que la descripción lógicamente enumerada del mundo no corresponde a la gramática del lenguaje, sino, por el contrario, que la gramática causa la lógica misma–, se hace necesario devolver las relaciones lógicas a las prácticas lingüísticas por las cuales son engendradas. De este modo, aun si Laclau es capaz de establecer algo lógicamente contradictorio en cuanto a mi posición, se queda dentro de la esfera no examinada de las relaciones lógicas, separando la lógica de la práctica lingüística, y por lo tanto no logrando abordar los términos fundamentales de desacuerdo entre nosotros.

Si bien Laclau se mete en una detallada polémica discursiva con mis críticas, pienso que es mejor no dar una respuesta punto por punto. Creo que la descripción que hace de mis críticas como parte de una "máquina de guerra" me atribuye una cierta agresión que no es mi intención representar y pienso que como resultado gran parte de lo que él produce por medio de la discusión es más una táctica de guerra que un argumento claro. No tiene sentido, creo, decir, por ejemplo, que no veo ningún valor en la "positivización de la negación". Mi visión del lugar de lo indecible e irrepresentable en el campo social y discursivo refuta eso. Tampoco sostuve alguna vez que el lenguaje fuera presocial. Y por cierto estoy de acuerdo con que el análisis de lo que constituye un contexto es una cuestión importante y necesaria. No creo que los contextos estén "dados" y he argumentado en contra de eso en mis trabajos durante más de una década. De modo que espero se me disculpe si fracaso, mientras lo intento, en responder a las críticas que son más exuberantes que filosóficamente sólidas.

Lo que sí espero hacer, no obstante, es insistir en que es muy importante el debate entre nosotros acerca de cómo llegar a entender el dinamismo de la

[6] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. de Richard Nice, Stanford, California, Stanford University Press, 1990 [traducción castellana: *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama].

rearticulación hegemónica. Me preocupa sobremanera la degradación de lo "social" y pienso que si el viraje lingüístico en política que cada uno de nosotros representa se transforma en un viraje formalista estaremos repitiendo los errores anteriores a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con que una de las preguntas clave que cabe hacer es "si las sociedades concretas, a partir de los movimientos inherentes a su calidad de concreta, tienden a generar significantes de vacuidad tendencial" (EL, p. 194); pero discrepo con Laclau en cuanto a cómo es mejor pensar esa "vacuidad". Para él, es una "vacuidad" generalizada que puede ser derivada de una teoría del signo. Yo no estoy tan segura de que el signo deba ser la unidad de análisis y me pregunto si el signo debe ser resituado dentro de prácticas discursivas. Más aun, entiendo lo negativo dentro de perspectivas diferentes y vuelvo a Hegel para pensar la negatividad como parte del problema de la historicidad.

Mi idea, en mi primera contribución para este volumen, era apoyarme en Hegel para dilucidar este tipo de formalismo, pero Žižek contesta que Hegel nos muestra cómo la teorización misma está impulsada por "algo" que no puede ser completamente entendible dentro de los términos de la teoría, y a continuación propone lo "Real" como la forma de referirse a esta "X" motivadora. De este modo, su opinión me deja desorientada, pues no está claro cómo incluir mejor a Hegel en la tarea que compartimos. Lo que resulta irónico es que para Žižek, recurrir a Hegel ofrece una teoría de la reflexibilidad que es trascendental en su alcance, aun cuando la trascendentalidad ahora muestra, a través de la figura de *extimité*, una brecha radical o fisura dentro de su estructura. De modo que me parece importante reconocer que no es la trascendentalidad tradicional lo que está en juego en la teoría de Žižek. Si el formalismo es interrumpido por una brecha radical o fisura en su estructura, ¿es esto una brecha o negación que continúa estando relacionada con aquello que es fisurado por su presencia? En otras palabras, ¿es esto una negación determinada de algún tipo, una negación que es definida precisamente por lo que niega? ¿O es –como pienso que insistiría Žižek– una negación indeterminada, una facultad originaria de negación, podríamos decir, que forma la condición y "principio" constitutivo de cada objeto constituido dentro de su campo? Leer esta negatividad como indeterminada, como creo que requiere la doctrina de lo Real, es por lo tanto bastante diferente de leerla como determinada. La última perspectiva sola nos permite preguntar por qué y cómo ciertas clases de indecibles estructuran los discursos que construyen. Temo que mis interlocutores consideren esto una interpretación de "clase económica", pero

parece importante ser capaz de indagar acerca de lo excluido e indecible como la condición asistemática de una operación de discurso en particular. Esto parece ser especialmente cierto con respecto a los discursos formales que se niegan a reconocer que se basan en prácticas no formalizables.[7]

Pero quizá el proyecto político de la hegemonía ha diferido con el tiempo. Yo todavía me pregunto cómo se debe proceder con una interrogación radical de lo que Laclau llama los "nuevos movimientos sociales" y me resistiría a identificar esa tarea con un análisis trascendental de las condiciones a priori de la articulación política (a través de todo tiempo y lugar). Todavía me resulta bastante difícil leer los movimientos sociales; ¿qué práctica interpretativa se necesita, especialmente cuando esos movimientos pueden no ser indiscutiblemente nuevos, cuando no se sabe si comparten una estructura, y cómo *reconocer* una estructura o una condición constituyente en común? ¿Desde qué punto se hace visible esa condición común, si es que es visible, y qué rol juega ese lugar en la construcción y constitución del objeto interpretativo en cuestión? Esto se convierte en un interrogante crucial, parece, cuando se trata de determinar si es una "falta" en el centro de todos los procesos identificatorios lo que constituye la condición común –pretenciosamente, una pérdida de fundamentación– para todos los proyectos identitarios (y, por implicancia, si es apropiado leer todos los movimientos sociales "nuevos" como movimientos identitarios) o si la práctica interpretativa por la cual la "falta" es coherentemente atribuida a tales movimientos como la condición no fundacional de esos movimientos es *en sí misma* la condición común de la constitución de esos movimientos. La pregunta misma revela una dimensión hermenéutica para la tarea de leer los movimientos sociales que no puede, parece, evitarse. La teoría que atribuye la falta al movimiento mismo se convierte en la condición de la falta atribuida, de modo que se hace necesario determinar qué pertenece a la función performativa de la teoría y qué pertenece, por así decirlo, al objeto mismo.

Aquí me parece que el teórico debe realizar una investigación reflexiva acerca del posicionamiento a partir del cual emerge la descripción. Pues si vamos a afirmar que todos los movimientos sociales nuevos son estructurados por una falta que es la condición de la identificación misma, debemos dar las razones que nos llevan a sostener eso. Esto se hace especialmente difícil por

[7] Véase Charles Taylor, "To Follow a Rule...", en Richard Shusterman (comp.), *Bourdie: A Critical Reader*, Londres, Basil Blackwell, 1999, pp. 29-44.

el hecho aparente de que una "falta" no aparece de una forma que pueda ser analizada de un modo empírico convencional, y porque uno debe estar entrenado para poder leer cómo lo que no puede aparecer estructura, sin embargo, el campo de la aparición. Además, dado que –incluso bajo las condiciones más acotadas– la "estructura" tampoco es obvia para un ojo no entrenado, debe ocurrir algo más que un posicionamiento seguro. El reclamo de estructura también parecería no ser deducido en algún sentido habitual. Después de todo, el procedimiento que utilizaron Laclau y Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*, uno de los trabajos de mayor influencia, no fue analizar los movimientos sociales en su especificidad y luego deducir ciertos elementos comunes acerca de ellos en base a un estudio empírico previo. De modo similar –si no más enfáticamente–, el procedimiento de Žižek es mostrar cómo ciertas formaciones políticas contemporáneas, expresiones, eslóganes y reivindicaciones son ilustrativos de una lógica que excede las instancias de su ejemplificación. La instancia política particular refleja una estructura que es previa a la política misma, o –tal vez más apropiadamente– constituye la condición trascendental del campo político. Creo que es justo decir que una función de la teoría, tanto para Laclau como para Žižek (y para Chantal Mouffe, al menos en su primera época), es delinear las condiciones a priori para la articulación política. Y si bien yo cuestiono esta movilización particular de Kant para este propósito, no sostengo sin embargo que el punto de partida apropiado esté a posteriori. Yo sugeriría que aquí las alternativas kantianas no necesitan enmarcar la discusión.[8]

No estoy sugiriendo que estos análisis deberían haber comenzado con la cualidad de dado [*givenness*] de lo empírico, puesto que estoy de acuerdo con ellos en cuanto a que cualquier intento de descripción empírica se desarrolla dentro de una esfera delimitada teóricamente y que el análisis empírico en general no puede ofrecer una explicación persuasiva de su propia constitución como campo de investigación. En este sentido, estoy de acuerdo con que la teoría opera en el nivel mismo en que el objeto de investigación es definido y delimitado, y que no hay cualidad de dado [*givenness*] del objeto que no esté

[8] Veo un lugar importante para el análisis kantiano en la interrogación crítica de la libertad y creo que su explicación en la *Critique of Judgement* es más útil que la de los tratados explícitamente morales. Le agradezco a Drucilla Cornell por haberme señalado así mis afinidades con la teoría de la libertad de Kant. Véase Drucilla Cornell, "Response to Brenkman", *Critical Inquiry* 25.1 (otoño de 1999).

dada dentro de un campo interpretativo –dada para la teoría, por así decirlo, como la condición de su propia aparición y legibilidad–. En realidad, mi tarea aquí es sugerir que la formulación de este debate estaría muy mal dirigida si concluyéramos que el análisis de la hegemonía comienza ya sea con una descripción empírica o con una descripción trascendental. Esta forma de polarizar el debate es tanto innecesaria como restrictiva y, lo que es más importante, reproduciría un binomio que excluye el desarrollo crítico de la teoría hacia formas de refutación, precisamente, de ambas alternativas. En realidad, podríamos leer el estado del debate –en el cual lo a priori es constantemente contrapuesto a lo a posteriori como un síntoma que debe ser leído–, como un síntoma que sugiere algo acerca del cierre del campo conceptual, su restricción a oposiciones binarias agotadas, un síntoma que está listo para una nueva apertura.

Este problema emerge nuevamente en la segunda contribución de Žižek, cuando expresa su preocupación con respecto a que rechazar la categoría de lo Real necesariamente culmina en empiricismo. Acepto el punto –propuesto por Žižek y también por Laclau– de que no se les hace justicia a lo que ellos plantean si se contrapone una descripción ahistórica de lo simbólico con una noción historizada del discurso; pero no estoy totalmente convencida de que la manera de socavar esa oposición sea a través de la postulación de lo ahistórico como la condición interna de lo histórico. Žižek escribe: "La oposición entre una barra ahistórica de lo Real y la historicidad completamente contingente es [...] falsa: *"lo que sostiene el espacio de la historicidad es la barra 'ahistórica' misma en tanto límite interno del proceso de simbolización"* (SŽ, p. 216, el destacado es del original). Tal vez yo no debería tomar la figura del "espacio" de la historicidad demasiado literalmente, aunque parece llamativo que la figura elegida para presentar la temporalidad sea una figura que la contiene y la niega. Más aun, parece que la oposición no está precisamente superada sino instalada como el rasgo interno (invariante) de toda historización. Así, en esta apreciación, lo ahistórico está en el corazón o núcleo de toda historicidad.

Žižek ofrece otras dos inversiones dialécticas de un conjunto de oposiciones que él entiende que yo formulé, y creo que vale la pena analizar ambas pues muy probablemente ponga en evidencia la distancia y la proximidad de nuestras posiciones. En el primer caso, Žižek sostiene que el concepto de universalidad *"emerge como consecuencia del hecho de que cada cultura particular* nunca *es precisamente y por razones a priori simplemente particular, sino que siempre-ya* en sí misma *'atravesó las fronteras lingüísticas que reivindica'"* (SŽ, p. 218, el

destacado es del original). Yo compartiría esta proposición en el siguiente sentido: no hay autoidentidad de una cultura particular, y cualquier cultura que sea separada de las otras bajo el nombre de autonomía cultural es subvertida en parte por el cruce de culturas que ocurre en su frontera, si no también en otros lados. De modo que sí: todas las culturas particulares han siempre-ya cruzado la frontera hacia otra cultura, y es este cruce el que es esencial (y subversivo) para cualquier concepción de una cultura particular. Y aunque estoy contenta de hacer esta formulación en términos universales ("todas las culturas..."), no estoy tan segura de que la universalidad esté asegurada por razones a priori. No se puede especificar nada acerca de los tipos de traducciones y contaminaciones que ocurren como parte del proyecto mismo de autonomía cultural antes de analizar las formas que efectivamente toman. En realidad, una preocupación antropológica que tengo es que si tales reclamos pueden ser hechos en un nivel a priori (¿quién tiene acceso a ese nivel y qué es lo que constituye la autoridad de aquel que reclama describir ese nivel?), el análisis hace superflua cualquier lectura de traducciones culturales en proceso. No necesitamos saber nada acerca de lo que son, pues ya las hemos determinado en un nivel ostensiblemente más "fundamental". Al priorizar este nivel fundamental por sobre cualquier análisis de práctica específica, privilegiamos además un cierto punto de vista filosófico (no el de Marx) por sobre todo análisis cultural.

El segundo problema de la formulación žižekiana, como yo la entiendo, es que agota la fuerza normativa de la traducción como una tarea política. Si la traducción, según sus palabras, "siempre-ya" tiene lugar, ¿significa eso que cualquier recomendación política para que la traducción ocurra, y para que tenga lugar en términos no imperialistas, es una redundancia? Contraponer la esfera de lo siempre-ya con la del logro político puede ser otra falsa oposición, pero si es así, aún necesitamos poder pensar las dos perspectivas juntas. *En otras palabras, dado que la pureza cultural es deshecha con anterioridad por una contaminación que no puede expulsar, ¿cómo puede esta impureza ser movilizada con propósitos políticos para producir una política explícita de impureza cultural?* Lo que yo creo es que las aparentes oposiciones entre formalismo e historicismo en este debate estarán mejor aprovechadas si podemos comenzar a hacer este tipo de preguntas, preguntas que nos llevan de vuelta al problema de cómo diagramar un curso de acción sin sacrificar el valor de la teoría.

De modo similar, Žižek establece una diferencia entre él y yo con respecto al tema del poder. Él sostiene que yo considero que la formulación de universalidad impulsada por el poder se basa en la exclusión de aquellos que

siguen sin estar representados por sus términos. Él replica a esto proponiendo que el "Otro" de la universalidad es "*su propio* gesto fundacional permanente" (SŽ, p. 219). Unos pocos párrafos más adelante, él aclara que "el poder puede reproducirse sólo distanciándose de sí mismo de alguna manera, apoyándose en las reglas y prácticas obscenas repudiadas que están en conflicto con sus normas públicas" (SŽ, p. 220). Aquí Žižek ofrece uno de esos momentos paradigmáticos en los cuales la inversión dialéctica que expone culmina en una dialéctica cerrada, negativa. El poder que parece ser opuesto a lo obsceno depende fundamentalmente de ese opuesto, y finalmente *es* lo obsceno. El problema con su contrapropuesta, tal como yo la entiendo, es que él no vuelve al problema de lo no representado dentro del campo de la representación, con lo cual su respuesta sugiere que este serio problema político sencillamente no le interesa. Segundo, la versión que ofrece de la dialéctica, en tanto es muy convincente y sin duda parcialmente cierta, se queda de todos modos dentro de un uso de la dialéctica que no se abre a ningún futuro, que permanece cerrada, una lógica de inversión que expande la identidad del poder para abarcar a su opuesto, pero no hace estallar esa identidad para transformarla en algo nuevo. Significativamente, cuando más adelante sostiene que yo estoy "atrapada en el juego del poder al cual se [o sea, yo] opone" (SŽ, p. 222), no tiene en cuenta que dicha complicidad es, para mí, la condición de la representatividad más que su destrucción.

Los dos, Žižek y Laclau, señalan los límites de la resignificación como estrategia política, y yo pienso que sin duda está bien reivindicar que la resignificación no puede ser la única estrategia política. Afortunadamente, ¡no creo haber dicho eso nunca! Pero el reproche de Žižek, dirigido a Laclau y a mí, es que "lo Real de hoy que fija un límite a la resignificación es el capital" (SŽ, p. 225). Me parece que ésta es una forma peculiar de usar la noción de lo "Real", salvo por supuesto que él esté declamando que "el capital" se ha convertido en un indecible dentro de los discursos que usamos Laclau y yo. Pero si él está diciendo que "el capital" representa el límite de nuestro discurso: entonces estaría –perdón por el punto "lógico" aquí– confirmando mi propia teoría acerca de las ausencias que estructuran el discurso, que son definidas en relación con el discurso mismo y que no son derivables, en cada instancia, de una "barra" ahistórica que nos daría cada campo historizado. Dejando a un lado su uso butleriano de lo "Real", Žižek marca, de cualquier forma, un punto interesante: que no hay en estas páginas una crítica a la economía de mercado. Pero tampoco él ofrece ninguna. ¿A qué se debe esto?

Mi sensación es que nuestro trabajo está motivado por un deseo común: lograr un mundo estructurado más radicalmente, donde la igualdad económica y la concesión de derechos políticos sean imaginados de formas mucho más radicales que las actuales. La pregunta, sin embargo, que aún queda por ser planteada para nosotros, creo, es cómo haremos las traducciones entre el comentario filosófico sobre el campo de la política y la reimaginación de la vida política. Éste es seguramente el tipo de pregunta que hará que la oposición entre formalismo e historicismo, entre lo ostensiblemente a priori y lo a posteriori sea productiva y dinámica. Uno podría replicar que toda noción de igualdad económica se apoyará en una comprensión más generalizada de la igualdad y que eso es parte de lo que se indaga en este tipo de trabajo. O uno podría replicar que cualquier noción de un futuro de relaciones económicas transformadas radicalmente se apoyará en una noción del tiempo por venir, y el tiempo por venir es parte de lo que aquí se está tratando. Pero tales respuestas sólo contestan en parte a la pregunta planteada. Pues ¿qué le sucede a la noción de igualdad cuando se transforma en igualdad económica? ¿Y qué le pasa a la noción de futuro cuando se convierte en futuro económico? Debemos no simplemente "enchufar" lo económico como el campo particular cuyas condiciones de posibilidad pueden ser pensadas en un nivel a priori. También puede ser que la esfera de lo económico necesite ser repensada genealógicamente. Su separación de lo cultural, por ejemplo, por herencias estructuralistas dentro de la antropología, podría necesitar ser repensada frente aquellos que sostienen que la separación de esas esferas es una consecuencia del capital.

La posición de Žižek contra el historicismo no siempre me resulta fácil de seguir, tal vez por los significados específicos con que circula el término dentro del escenario académico en el que trabajo, significados que quizá no sean los mismos que los que corresponden a su ámbito. Él une deconstrucción, historicismo y estudios culturales –planteo que en los Estados Unidos acostumbran hacer los intelectuales conservadores como Lynne Cheney y Roger Kimball–. Frente a estos proyectos, Žižek reafirma el valor de la filosofía. Él considera a las prácticas anteriores como dedicadas al proyecto de exponer las condiciones contingentes de la producción, bajo el cual se producen diversas formas culturales, y entiende esta investigación de la genealogía de la producción como algo que sustituye o, en realidad, eclipsa la investigación más fundamental de la ontología y la veracidad o falsedad de la forma en sí. No estoy segura de que esa distinción sea correcta o que sea aplicable a la serie de trabajos académicos que Žižek intenta describir. "El enfoque hiperintrospectivo",

escribe Žižek, "denuncia la cuestión de 'cómo son realmente las cosas' de antemano" (SŽ, p. 234-235), y lamenta abiertamente esta pérdida, mientras anuncia que está decidido a continuar trabajando para entender algo acerca de la estructura del universo.

Si la "verdad" de cómo son las cosas debe ser presentada de alguna manera –si la verdad, en realidad, nunca aparece fuera de una presentación–, entonces se podría concluir que no hay manera de disociar la verdad de la retórica que la hace posible. En realidad, esto no está en ningún lado demostrado más enfáticamente que en el propio trabajo de Žižek. Basta considerar el uso de la enunciación, de las fórmulas, de la anécdota, de la demostración dialéctica. Éstos no son "extras" ornamentales que simplemente expresan una verdad cuya veracidad o falsedad es separable de su forma de expresión retórica. La retórica también construye la verdad que intenta develar y esta función metaléptica de su discurso funciona con mayor eficiencia cuando permanece oculta, cuando la "transparencia" de la representación es producida con mayor dramaticidad. Sostener esto no es decir que no hay verdad, o que la verdad sea un engaño o efecto de un truco retórico, sino que dependemos fundamentalmente del lenguaje para expresar y entender lo que es verdad y que la verdad de lo que es expresado (o representado en una cantidad de maneras) no es separable de su expresión. Žižek define la deconstrucción a la luz de sus propias prohibiciones ostensibles, como si los conceptos que interroga se convirtieran en indecibles por efecto de su deconstrucción. Aquí, parece, él pasa por alto la "deconstrucción afirmativa", tan en boga actualmente, formulada de diversas maneras por Derrida, Spivak y Agamben. Hay condiciones del discurso bajo las cuales emergen ciertos conceptos, y su capacidad para la iteración a través de los contextos es en sí la condición para una reinscripción afirmativa. Entonces, cabe preguntarse: ¿qué puede significar lo "humano" dentro de una teoría que es ostensiblemente antihumanista? En realidad, podemos –y debemos– preguntar: ¿qué puede significar lo humano dentro del poshumanismo? Y seguramente Derrida no dejaría de hacer la pregunta de la verdad, aunque sea lo que sea la "verdad" no será separable de la "pregunta" por la cual aparece. Esto no es decir que no hay una verdad, sino simplemente que sea lo que sea la verdad, será presentada de alguna manera, tal vez a través de una elisión o silencio, pero allí precisamente como algo que debe ser leído.

De modo similar, todo esfuerzo por presentar las condiciones a priori de la politización como persuasivas se apoyará justamente en los modos de per-

suasión, que invariablemente reclaman de manera diferente según aquel a cuyo servicio están enrolados. Una estructura está siendo descripta, expuesta como la verdad, anunciada como la manera en que las cosas son realmente, ilustrada en cuanto a sus funciones, desarrollada en las lecturas de películas, chistes y anécdotas históricas. La verdad que es expresada a través de tales medios retóricos estará contaminada por esos mismos medios, de modo que no aparecerá realmente como una realidad transparente y el lenguaje no será el recipiente vacío a través del cual se la transmite. El lenguaje no sólo construirá la verdad que transmita, sino que además transmitirá una verdad diferente de la que se intentó, y ésta será una verdad acerca del lenguaje, acerca de que en política es insuperable.

Construyendo la universalidad

Ernesto Laclau

UN RASGO SORPRENDENTE de nuestros intercambios en este libro es que a pesar de algunas serias discrepancias –que, de todos modos, no impidieron descubrir importantes coincidencias– no apareció ninguna frontera estable que separase nuestras posiciones. Esto es así porque el conjunto de las discrepancias o de las coincidencias nunca llegó al punto de producir alguna suerte de alianza permanente entre algunos de los tres. Yo mismo me he encontrado aliado con Žižek contra Butler defendiendo la teoría lacaniana; con Butler contra Žižek en defensa de la deconstrucción; en tanto que Butler y Žižek se aliaron en contra mío en defensa de Hegel. Paradójicamente, yo diría que este *impasse* en la formación de alianzas es uno de los principales logros de nuestro diálogo, no sólo porque la discusión respetuosa entre gente de diferentes opiniones es, para decir lo menos, una especie casi en extinción en el clima intelectual de hoy día, sino además porque la construcción de un terreno o problemática común *a pesar de* las discrepancias individuales es un logro intelectual más importante que la construcción de un discurso "ortodoxo" unificado de modo dogmático.

En esta tercera y última intervención mía, me interesa extenderme sobre ciertas categorías teóricas que ya introduje en mis dos ensayos anteriores y que ahora quiero explorar en más detalle, sobre todo en lo que hace a algunas de sus dimensiones. En este proceso, precisaré más mis diferencias con mis dos interlocutores y, en algunos casos, incorporararé parte de sus análisis a mi marco teórico. Antes, de todos modos, me gustaría hacer algunos comentarios sobre las nuevas críticas a mi trabajo que ellos formularon en sus segundas intervenciones.

En torno a las diferencias

Sobre el tema de lo Real en Lacan, creo que ya he aclarado mi posición en mis dos intervenciones anteriores y tengo muy poco para agregar. Dado que Butler no ha respondido en realidad a las objeciones precisas que hice a su argumento en mi primer ensayo sino que simplemente ha vuelto a repetir su posición originaria, pienso que no hay nada más por discutir. Simplemente tenemos que aceptar la discrepancia. De todos modos, quedan otros aspectos de su segundo ensayo que me gustaría discutir un poco más.

1. Lógica, gramática, discurso y lo simbólico

Es cierto que Butler escribió su texto antes de haber leído mi segunda contribución donde yo aclaro varias de las cuestiones que ella plantea en su nuevo ensayo. De cualquier manera, voy a responder punto por punto a los diferentes pasos de su argumento.

Lógica

Escribe Butler:

> Mi diferencia con Laclau en esta cuestión se torna evidente, creo, cuando consideramos la manera en que él define el estatus "lógico" de su análisis de las relaciones sociales. Dice Laclau: "No estamos hablando, por supuesto, acerca de una lógica formal, ni siquiera de una lógica dialéctica general, sino acerca de la noción que está implícita en expresiones tales como 'la lógica del parentesco', 'la lógica del mercado', etc.". [...] Mi impresión es que al agrupar la lógica, la gramática, el discurso y lo simbólico omite varias cuestiones de la filosofía del lenguaje que tienen una relación significativa con los argumentos que se plantean en base a ellas. Resulta problemático, por ejemplo, identificar la lógica de la práctica social con su gramática, aunque más no sea porque las gramáticas trabajan, como señala Wittgenstein, para producir un conjunto de significados basados en el uso que ningún análisis puramente lógico podría descubrir. De hecho, el paso del primero al último Wittgenstein es entendido a menudo como el giro del análisis lógico del lenguaje hacia el de la gramática del uso (JB, p. 175).

Primero, la referencia a Wittgenstein en ese pasaje está desubicada. Además, es muy fácil refutar el argumento de Butler simplemente con leer detenidamente el pasaje de mi texto que ella cita. Cuando Wittgenstein, en sus primeros trabajos, hablaba acerca de la "lógica", se refería al análisis lógico de las proposiciones desarrollado por Frege y Russell, o sea que su interés estaba puesto en los fundamentos lógicos de todo lenguaje posible, proyecto que repudió años más tarde. Ahora bien, ésta es exactamente la demarcación que mi texto intenta establecer: mi trabajo desecha la idea misma de una lógica general para establecer el fundamento de cualquier lenguaje posible e insiste en que, por el contrario, las lógicas son dependientes del contexto, por ejemplo, la lógica del mercado, el parentesco, u otras de acuerdo al juego de lenguaje al que uno se refiera. Como afirma Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*:

> Estamos hablando acerca del fenómeno espacial y temporal del lenguaje y no acerca de un fantasma no espacial, no temporal. [...] Pero hablamos acerca de él del mismo modo que hablamos de una pieza de ajedrez para describir las reglas del juego, no para describir sus propiedades físicas. La pregunta "¿Qué es una palabra realmente?" es semejante a "¿Qué es una pieza del ajedrez?".[1]

Las reglas del juego de ajedrez son lo que yo llamo la lógica del ajedrez. Son puramente internas a ese juego de lenguaje particular y no dependen de ninguna fundamentación apriorística. En términos políticos, eso significa que toda formación hegemónica tiene su propia lógica interna, la cual no es nada más que el conjunto de todos los juegos de lenguaje que se pueden jugar dentro de esa formación.

Gramáticas, lógicas y discursos

La lectura errónea que hace Butler de mi texto abre la posibilidad de hacer más precisa la distinción entre los cuatro términos que, en su opinión, yo uso indistintamente (lógica, gramática, discurso y lo simbólico). Dejemos de lado, para comenzar, lo "simbólico", que es un término de Lacan y no mío, y cuyo uso por mi parte implica tan sólo una "traducción cultural". Por gramática, entiendo el conjunto de reglas que rigen un "juego de lenguaje" particular (el

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, 108, p-47e [traducción castellana: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Crítica].

conjunto de reglas que definen cómo se juega al ajedrez, en el ejemplo de Wittgenstein). Por lógica, en cambio, entiendo el tipo de relaciones entre entidades que hace posible que ese sistema de reglas funcione realmente. O sea que mientras que la gramática simplemente enuncia las reglas de un juego de lenguaje particular, la lógica responde a un tipo diferente de pregunta: cómo deben ser las entidades para que ese sistema de reglas sea posible. Categorías psicoanalíticas como, por ejemplo, "proyección" o "introyección" presuponen procesos cuya lógica es diferente de las que operan en el mundo físico o biológico. Cuando François Jacob, en sus escritos sobre biología teórica, habla de *la logique du vivant*, está usando el término "lógica" exactamente en el mismo sentido que yo le atribuyo. Para decirlo de otro modo: mientras la "gramática" es siempre óntica, la "lógica" es ontológica. ¿Y qué pasa con "discurso"? Como Butler sabe muy bien –éste es un punto sobre el cual ella ha insistido mucho, y yo estoy totalmente de acuerdo con esa insistencia– las reglas que rigen los juegos de lenguaje particulares no agotan las acciones sociales que operan en el proceso de su implementación Las reglas se modifican o se transforman cuando se las implementa. La noción de "iteración" de Derrida, la noción de "aplicación de una regla" de Wittgenstein –hasta incluso la noción de "actuación [*performance*] paródica" de Butler– presuponen la posibilidad de esa modificación o transformación. Sin esa posibilidad, los desplazamientos hegemónicos serían imposibles. El conjunto de las reglas, más las acciones que las implementan/distorsionan/subvierten es lo que nosotros llamamos "discurso" y cuando nos referimos no a un juego de un lenguaje particular sino a la interacción/articulación entre una pluralidad de ellos –lo que Wittgenstein llama "forma de vida"–, estamos hablando de una "formación discursiva". Como podemos ver, la coherencia interna que requiere una gramática es diferente de la que requiere una formación discursiva. Un *sistema* de reglas tiende idealmente a ser *sistemático*. El hecho de que este ideal sistemático sea inalcanzable –pues siempre va a existir lo que en el lenguaje lacaniano llamamos las "fallas del orden simbólico"– no excluye el hecho de que, como idea reguladora, el ideal de sistematicidad funcione plenamente en una gramática. En una formación discursiva la sistematicidad está ausente, inclusive como idea reguladora, porque debe incluir dentro de sí antagonismos y rearticulaciones hegemónicas que subvierten las reglas y las modifican en direcciones contradictorias. La coherencia que puede tener una formación discursiva es sólo una coherencia *hegemónica* y es, en verdad, en el nivel de las formaciones discursivas donde las lógicas hegemónicas operan plenamente.

Foucault

Escribe Butler: "la noción de gramática no coincide totalmente con la noción de discurso desarrollada por Foucault y elaborada por Laclau y Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*" (JB, p. 176). Éste es un error factual. La noción de "discurso" que Mouffe y yo elaboramos en ese libro es muy diferente de la presentada por Foucault –ésta se basa en una distinción entre lo discursivo y lo no discursivo que nosotros rechazamos– y nosotros criticamos explícitamente a Foucault en ese punto. Además, el trabajo de Foucault tuvo sólo una limitada influencia en mi enfoque y sólo me despierta una simpatía muy restringida. En cuanto a la observación de Butler de que "no está claro si es posible referirse a 'un discurso' como una unidad estática tal como pueden serlo una lógica o una gramática" (JB, p. 176), estoy totalmente de acuerdo con ella –creo que las distinciones que planteo en el párrafo anterior aclaran de manera suficiente mi posición sobre este tema–. Por último, Butler dice que para Foucault, "no hay recurso alguno a una estructura única o una falta única que ponga en evidencia todas las formaciones discursivas. Nuestro exilio en la heterogeneidad es, en este sentido, irreversible" (JB, p. 177).

Independientemente de que lo anterior sea una descripción adecuada o no de la posición de Foucault, no puedo aceptarla sin algunas salvedades. Dejemos de lado la interpretación que hace Butler de la posición de Lacan, sobre la cual no volveré a hacer ningún comentario. Todo el problema gira alrededor de cómo vamos a concebir ese "exilio en la heterogeneidad". Si esto significa que nuestro punto de vista no tiene una "transcendentalidad super fuerte" y que no puede legislar *sub specie aeternitatis*, no tendría nada que discutir. Pero sospecho que para Butler *sí tiene* un significado diferente y es que no es posible establecer ningún principio o regla cuya validez tentativa se extienda más allá de un cierto contexto cultural. Ahora bien, si eso es lo que quiere decir, creo que el enunciado que concierne al "exilio" es erróneo; en primer término, porque ni Foucault ni Butler –ni en realidad ningún teórico que se precie de tal– puede operar sin algunas categorías más amplias que las que se aplican a un contexto particular. Cuando en *La arqueología del saber*, Foucault habla de objetos, modalidades enunciativas, conceptos, estrategias, etc., está claro que no está limitando el área de validez de esas categorías a un contexto cultural particular. Pienso que lo que aquí se está confundiendo es, por un lado, la contingencia y dependencia del contexto de la posición de enunciación del hablante y el área de aplicación que atribuye a sus categorías,

por el otro (un área que podría perfectamente bien ser "universal"). Pero, en segundo lugar, por las razones que he sugerido en mi ensayo anterior, esa estricta contextualización del área de validez de los enunciados destruiría por sí misma la posición de Butler, porque en tal caso ella debería especificar los contextos, algo que sólo puede hacer a través de un discurso metacontextual que debería tener validez trascendental a priori. La alternativa para el historicismo está clara: o historizamos el lugar de enunciación –lo cual no dice nada acerca del grado de "universalidad" atribuido a las enunciaciones– o legislamos acerca de tal grado –algo que sólo se puede hacer mediante la transcendentalización de la posición de enunciación–. Creo que mi historicismo es más consecuente que el de Butler.

2. *Intelectuales*

Después de citarme con respecto a que una universalidad contingente requiere constitutivamente de la mediación política y de las relaciones de representación, Butler agrega que (para mí) "esto último no sólo necesita del rol del intelectual como vínculo de mediación, sino que especifica que ese rol consiste en el análisis lógico". Más adelante, agrega:

> No creo que el intelectual pueda estar a una distancia radical de esos movimientos, aunque no sé si puedo volver a la noción de intelectual "orgánico" de Gramsci, pese a lo mucho que respeto la circulación contemporánea de ese modelo en el trabajo y en la persona de Ángela Davis. Pero soy parte de él en este sentido: no creo que el rol del intelectual sea tomar los nuevos movimientos sociales como objetos de indagación intelectual, e inferir a partir de ellos los elementos lógicos de sus ejercicios de reivindicación, sin estudiar realmente las reivindicaciones en sí para ver si la lógica en cuestión se adapta a los fenómenos considerados (JB, p. 174).

Ese pasaje no sólo muestra una comprensión llamativamente errónea de mi posición, sino que además indica que Butler no entendió en realidad el significado de "intelectual orgánico" en Gramsci.

Empecemos por Gramsci. Para él, "intelectual orgánico" es cualquier cosa menos un analista lógico de conceptos. Es alguien que se ocupa de la práctica de la articulación como componente esencial para la construcción de la hegemonía de un grupo –sindicalistas, técnicos de distintas clases, periodistas, etc., eran, para Gramsci, intelectuales orgánicos, en contraposición con

los "grandes" intelectuales tradicionales–. La cuestión del estatus de los intelectuales ya había sido muy discutida en la Segunda Internacional, especialmente por el austromarxismo, cuando Adler escribió su libro *El socialismo y los intelectuales*, que rompió con el sociologismo de Kautsky en este tema y propuso posiciones que, en cierta medida, anticipaban las de Gramsci. El problema que los ocupaba fundamentalmente era el siguiente: que el socialismo no emergía espontáneamente de la clase trabajadora, sino que debía ser introducido por los intelectuales socialistas (recordemos lo que decía Marx: la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado y el proletario encuentra sus armas espirituales en la filosofía). La principal dificultad teórica era cómo mantener una perspectiva de clase (de la clase trabajadora) dado que la mayor parte de los intelectuales socialistas provenían de la pequeña burguesía. La cuestión de los intelectuales fue, en realidad, una de las primeras cuestiones –junto con el nacionalismo– en las que el reduccionismo de clase encontró sus límites dentro de la teoría marxista. La situación no era, de todos modos, demasiado grave, porque la mayoría de los marxistas esperaban que la formación del sujeto revolucionario fuera el resultado de las leyes inexorables del desarrollo capitalista, y por lo tanto la mediación intelectual/ideológica, aunque para nada despreciable, era concebida como bastante limitada en el campo de sus posibles efectos. Pero para Gramsci, la situación era totalmente diferente. Para él, la construcción de una voluntad colectiva hegemónica depende de iniciativas políticas que no son el efecto necesario de ninguna ley infraestructural de movimiento. En ese sentido, el área de las construcciones políticas contingentes se amplió notablemente. Esto, por un lado, tuvo como resultado aumentar el rol del intelectual en la construcción de la hegemonía, mientras que por el otro señaló la imposibilidad de restringir esa función al grupo o casta con la cual se había identificado tradicionalmente a los intelectuales. Esta concepción más amplia del intelectual –que, como dije, comprendía ahora a más gente, sindicalistas, técnicos, periodistas y otros, a quienes hoy podríamos agregar otros grupos como los de trabajadores sociales, cineastas, grupos concientizadores, etc.– es lo que Gramsci llamó "intelectuales orgánicos".

Es esta noción ampliada del intelectual y de su rol en la construcción de la hegemonía la que yo tenía en mente cuando escribía acerca de una universalidad contingente que necesita de la mediación política y de las relaciones de representación. Por supuesto nunca escribí nada tan absurdo como que el rol de esta mediación intelectual es el del análisis lógico. Desafío a mi amiga Judith a que encuentre en mi trabajo una sola oración en la que yo diga algo que

remotamente se acerque a ese absurdo. Cómo concibo yo mi rol político como filósofo es una cuestión diferente. La caracterización de mi enfoque en este campo como "un análisis lógico de conceptos" –lo cual me convertiría, de algún modo, en un positivista lógico– sería también errónea, pero es cierto que en mi trabajo me ocupo extensamente de los elementos retóricos y discursivos a través de los cuales se "naturalizan" relaciones sociales contingentemente articuladas con el fin de legitimizar las relaciones de poder. Esta tarea está, por supuesto, muy lejos de ser un mero análisis lógico de conceptos en la tradición filosófica analítica, y estoy perfectamente preparado para defender su relevancia intelectual y política. Hasta preguntaría si acaso no es éste también un componente central del proyecto intelectual de Judith Butler.

Butler plantea otros varios puntos en relación con mi enfoque sobre los cuales me gustaría hacer algunos comentarios, pero como éstos no son resultado de una mala interpretación de su parte, y para mí son altamente relevantes e interesantes –y además bastante fáciles de integrar a mi modelo concerniente a la relación entre universalidad y particularidad–, los dejo para más adelante.

Paso ahora a los puntos críticos de Žižek que quisiera discutir.

1. Acerca de los horizontes

Žižek llama la atención del lector hacia

> el hecho de que tanto Butler, como Laclau, en su crítica del viejo marxismo "esencialista", *acepten*, si bien calladamente, un conjunto de premisas: *nunca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal; *nunca* contemplan la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente*. De esa forma, *participan plenamente* en el abandono de esas cuestiones por parte de la izquierda "posmoderna": todos los cambios que proponen son cambios dentro de este régimen político-económico (SŽ, p. 225).

El lector deberá perdonarme si sonrío ante la ingenua autocomplacencia que este pasaje r-r-revolucionario refleja. Pues si ni Butler ni yo no imaginamos "la posibilidad de un régimen político económico totalmente diferente", tampoco lo hace Žižek. En su ensayo anterior, Žižek nos decía que quería derrocar al capitalismo; ahora nos comunica que también quiere deshacerse de

los regímenes democrático-liberales –para reemplazarlos, es verdad, por un régimen totalmente diferente del cual no tiene la cortesía de hacernos saber nada–. Sólo podemos hacer conjeturas. Ahora bien, aparte de la sociedad capitalista y de los paralelogramos del señor Owen, Žižek realmente *conoce* un tercer tipo de organización sociopolítica: los regímenes burócratas comunistas de la Europa Oriental bajo los cuales vivió. ¿Es eso lo que tiene en mente? ¿Quiere reemplazar la democracia liberal por un sistema político unipartidario, debilitar la división de poderes, imponer la censura de prensa? Žižek pertenece a un partido liberal de Eslovenia del cual fue candidato presidencial en las primeras elecciones posteriores al fin del comunismo. ¿Les dijo a los votantes eslovenos que su objetivo era abolir la democracia liberal, ese régimen al que se llegó lenta y dolorosamente luego de prolongadas campañas en la década de 1980 en las que Žižek tuvo activa participación? Y si lo que tiene en mente es algo totalmente diferente, tiene el elemental deber intelectual y político de hacernos saber en qué consiste. Hitler y Mussolini también abolieron regímenes políticos democráticos liberales y los reemplazaron por regímenes "totalmente diferentes". Únicamente si él nos lo explica, podremos comenzar a hablar de política y abandonar el terreno teológico. Antes de eso, no puedo ni siquiera saber de qué está hablando Žižek, y cuanto más avanzamos en este intercambio más sospecho de que ni el mismo Žižek lo sabe.

Todo esto me acerca a la conclusión –algo que de ningún modo era evidente para mí al comenzar este diálogo– de que el pensamiento de Žižek no está organizado en torno a una reflexión verdaderamente *política* sino que se trata de un discurso *psicoanalítico* que escoge sus ejemplos del campo político-ideológico. En este sentido, estoy de acuerdo con Butler cuando ella, a propósito de Žižek, afirma que en su discurso "los ejemplos funcionan a la manera de una alegoría que presupone la posibilidad de separar el ejemplo ilustrativo del contenido que se propone esclarecer" (JB, p. 162). Sin duda es cierto que en ese proceso Žižek hace muchas agudas observaciones que echan luz sobre la estructuración del campo político-ideológico –y, a fortiori, muestra la utilidad del psicoanálisis para el pensamiento político–, pero eso está muy lejos de ser la elaboración de una perspectiva política que, si realmente lo es, debe centrarse en una reflexión estratégica. Yo puedo discutir de política con Butler porque ella habla del mundo real, de los problemas de estrategia que la gente tiene en sus luchas reales, pero con Žižek ni siquiera puedo comenzar a hacerlo. Lo único que uno recibe de él son llamados a abolir el capitalismo o a la democracia liberal, lo que en definitiva no significa nada. Más aun, su forma

de tratar las categorías marxistas consiste en inscribirlas en un horizonte semimetafísco, que si fuera aceptado –algo muy poco probable– volvería cincuenta años atrás la agenda de discusión de la izquierda. Daré algunos ejemplos:

Žižek escribe:

> Laclau sostiene que el capitalismo es un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos que se combinaron como consecuencia de una constelación histórica contingente, no una totalidad homogénea que obedece a una lógica común subyacente.
>
> Mi respuesta a esto es la referencia a la lógica hegeliana de la reversión retroactiva de la contingencia en necesidad. [...] El capitalismo "planteó sus propios presupuestos" retroactivamente y reinscribió sus circunstancias contingentes/externas en una lógica omniabarcadora que puede generarse a partir de una matriz conceptual elemental (la "contradicción" implícita en el acto de intercambio de mercancías, etcétera). En un análisis dialéctico propiamente dicho, la "necesidad" de una totalidad no excluye sus orígenes contingentes ni el carácter heterogéneo de sus elementos constituyentes –éstos son, precisamente, sus *presupuestos*, que son luego postulados, retroactivamente totalizados, por la aparición de la totalidad dialéctica (SŽ, p. 227).

Hegel *dixit*. Bueno, según la práctica legal: a confesión de parte relevo de prueba. Lo que Žižek nos está diciendo es: i) que el grado de totalización que la economía capitalista puede alcanzar no es el resultado de una construcción hegemónica que articule una variedad de dimensiones políticas, económicas e ideológicas, sino un proceso económico autogenerado que simplemente revela las consecuencias lógicas derivadas de una "matriz conceptual elemental"; ii) que, como resultado, las lógicas hegemónicas no son constitutivas de lo social, sino meros procesos secundarios que tienen lugar dentro de un marco capitalista que está –si bien retroactivamente– fundado en sí mismo. De este modo, todo lo que las teorías economías marxistas y socialistas se propusieron en los últimos cincuenta o sesenta años –desde la crítica de Sraffa a la teoría del valor hasta el análisis del papel del proceso laboral en la acumulación capitalista, incluyendo el estudio del rol del Estado en esta última, y la escuela de la regulación– es borrado de un solo golpe –o, más bien, se lo ignora completamente– y se vuelve al mito del siglo XIX de un espacio económico autogenerado. Y esto sobre la única base de un principio hegeliano apriorístico que, se supone, puede aplicarse a todo en el universo.

Según Žižek, el capitalismo es lo Real de las sociedades actuales pues es lo que siempre retorna. Ahora bien, Žižek sabe tan bien como yo en qué consiste lo Real lacaniano; por lo tanto, él también debería darse cuenta de que el capitalismo *no puede* ser lo Real lacaniano. Lo Real para Lacan es aquello que resiste a la simbolización y se muestra sólo mediante sus efectos desorganizadores. Pero el capitalismo como conjunto de instituciones, prácticas y demás puede sólo operar en tanto es parte del orden simbólico. Y si, además de todo eso uno piensa –como Žižek– que el capitalismo es un marco autogenerado que se deriva de una matriz conceptual elemental, es necesario que sea –en lo conceptual– completamente aprehensible y, por lo tanto, una totalidad simbólica sin agujeros. (El hecho de que pueda causar, como cualquier área de lo simbólico, efectos distorsivos –y por lo tanto Reales– sobre otras áreas, no implica que sea, *como tal*, lo Real.) Pero, como Žižek sabe bien, no hay totalidades simbólicas sin agujeros. En ese caso, el capitalismo como tal está dislocado por lo Real, y queda abierto a retotalizaciones hegemónicas contingentes. *Ergo*, no puede ser el *fundamentum inconcussum*, el marco dentro del cual ocurren las luchas hegemónicas, porque –en tanto totalidad– es sólo el resultado de estabilizaciones hegemónicas parciales. De modo que la totalidad nunca puede ser generada internamente, pues el interior estará esencialmente contaminado por una exterioridad imposible de erradicar. Esto significa que la conversión retroactiva hegeliana de lo contingente en necesario es una herramienta conceptual totalmente inadecuada para pensar la lógica de una retotalización hegemónica. (Éste es un buen ejemplo del cortocircuito que tiene lugar siempre que Žižek trata de combinar su lacanianismo con su hegelianismo.)

Resumamos nuestro argumento hasta este punto. Al principio, yo compartía en cierta medida la insistencia de Žižek en la necesidad de una perspectiva más global para la izquierda. Como él, pienso que en la izquierda el péndulo se movió demasiado en la dirección de políticas centradas en objetivos particulares y en luchas puramente defensivas, con lo cual se dejó de pensar estratégicamente en lo que respecta a perspectivas de cambio más globales. Pero, cuanto más avanzamos en nuestras discusiones, más me doy cuenta de que mi afinidad con las políticas de Žižek había sido, en gran medida, el resultado de una ilusión. Éstos son los principales puntos de discrepancia:

i) Žižek piensa que el grado de globalidad o universalidad de una lucha depende de su ubicación en la estructura social: algunas luchas, concebidas como "luchas de clases" –la de los trabajadores, especialmente–, serían espontáneas y tendencialmente más "universales" en cuanto a sus efectos, pues ocurren

en la "raíz" del sistema capitalista; en tanto otras, más "culturales" por sus objetivos –como las multiculturales–, serían más propensas al particularismo y, como resultado, más fáciles de integrar al sistema actual de dominación. Para mí, ésa es una distinción espúrea. No hay ninguna lucha que tenga inscripta la garantía de ser el *locus* privilegiado de efectos políticos universalistas. Las demandas de los trabajadores –salarios más altos, menos horas de trabajo, mejores condiciones en el lugar de trabajo, u otras– pueden, dadas las circunstancias apropiadas, ser integradas al sistema con la misma facilidad que las de cualquier otro grupo. De manera inversa, dada la globalización del capitalismo, pueden ocurrir dislocaciones, las cuales están en la base de los movimientos antisistémicos conducidos por grupos que no son parte directa de las relaciones de producción capitalistas. Por lo tanto, mientras que para Žižek la distinción entre "lucha de clases" y lo que él llama "posmodernismo" es fundamental, para mí carece de importancia.

ii) Žižek se mueve dentro de una nueva versión del modelo base/superestructura. Hay un nivel fundamental en el cual el capitalismo procede de acuerdo con su propia lógica sin la perturbación de influencias externas, y otro, más superficial, donde tienen lugar las articulaciones hegemónicas; la "base" opera como un marco que le pone un cierto límite a priori a lo que históricamente se logra mediante la acción de masas. Para mí, el marco es el resultado de articulaciones hegemónicas contingentes, con lo cual, las relaciones entre sus elementos componentes resultan esencialmente inestables y son constantemente desplazadas por intervenciones históricas contingentes.

iii) Las imágenes que circundan la metáfora base/superestructura son decisivas para definir la visión de Žižek acerca de las alternativas políticas. Él distingue las luchas para cambiar el sistema de las luchas interiores al sistema. Por mi parte, pienso que la distinción, puesta en esos términos, no es válida. La pregunta esencial es: ¿cuán sistemático es el sistema? Si concebimos la sistematicidad como resultado de leyes endógenas de desarrollo –como en la reversión retroactiva de la contingencia en necesidad–, las únicas alternativas son, que esas leyes conduzcan, mediante su operación, a la autodestrucción del sistema (recordemos el debate, en la Segunda Internacional, sobre el colapso mecánico del sistema) o a la destrucción del sistema desde afuera. Si, por el contrario, la sistematicidad se ve como una construcción hegemónica, el cambio histórico se concibe como un desplazamiento en las relaciones entre los elementos, que podrán ser algunos internos y otros externos a lo que el sistema había sido. Cabría hacerse las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible mantener una economía

de mercado que sea compatible con un alto grado de control social del proceso productivo? ¿Qué tipo de reestructuración de las instituciones democráticas liberales se necesita para que el control democrático sea efectivo y no degenere en lo que podría ser la regulación de una burocracia todopoderosa? ¿Cómo debe concebirse la democratización para que tenga efectos políticos globales que sean, no obstante, compatibles con el pluralismo social y cultural existente en una sociedad dada? Tales preguntas se pueden pensar dentro de la estrategia gramsciana de guerra de posición, pero en la propuesta de Žižek de la lucha directa para derrocar al capitalismo y abolir la democracia liberal, sólo veo una receta conducente a la esterilidad y el quietismo político.

2. La distinción descriptivo/normativo

Aquí me encuentro, en gran medida, de acuerdo con Žižek. No puedo menos que adherirme a su declaración de que "no hay fundamentos 'objetivos' últimos para una decisión, puesto que estos fundamentos están siempre-ya construidos retroactivamente desde el horizonte de una decisión" (SŽ, pp. 231-232). Y al final de su segundo ensayo, en un pasaje muy bien argumentado, Žižek muestra que "lo Real lacaniano, la barra de la imposibilidad que lo representa, no cruza principalmente al sujeto, sino *al gran Otro mismo*, la 'sustancia' sociosimbólica que el sujeto enfrenta y en la cual está encajado" (SŽ, p. 262, el destacado es del original), y termina concluyendo que "no hay ningún gran Otro que aporte la garantía última, la cobertura ontológica para la decisión del sujeto". Todo esto, como he dicho, está muy bien argumentado y aporta nuevas razones para cuestionar la posibilidad misma de una descripción pura. Pero, precisamente porque estoy tan de acuerdo con Žižek en este punto, encuentro incoherente que me hostigue con la afirmación de que me baso *"en una brecha no teorizada entre lo descriptivo y lo normativo*, en la medida en que [la teoría de la hegemonía] funciona como una herramienta conceptual neutra para explicar *toda* formación ideológica" (SŽ, p. 232, el destacado es del original). Si entiendo bien lo que dice Žižek, él no está argumentando que una teoría no debería ser puramente descriptiva: su argumento es que una teoría puramente descriptiva es imposible. Pero entonces no puede culparme de hacer algo que es realmente imposible de hacer, salvo, por supuesto, que yo hubiera afirmado (cosa que no hice) que ello es posible, en cuyo caso su crítica debería haber dejado al descubierto los fundamentos normativos ocultos de mis descripciones. Aquí reitero un argumento similar al que hice an-

teriormente con respecto a una crítica de Butler: no hay razón alguna por la cual una postura normativa, que *de todos modos* habrá de construir hechos e incluir descripciones, no pueda elaborar categorías más abstractas, generalizables a una pluralidad de situaciones. Es simplemente un *non sequitur* que las raíces práctico-normativas de las descripciones limiten el grado de universalidad de las categorías derivables de ellas.

A este respecto, debemos decir que *Hegemonía y estrategia socialista* fue concebido, como el mismo título lo sugiere, como una reflexión sobre la *estrategia*. El libro comienza con una descripción de los obstáculos que la estrategia marxista clásica encontró en la Segunda Internacional, en vista de aquellos desarrollos del sistema capitalista que contrariaban las predicciones de Marx. La "hegemonía" se presenta como una nueva categoría en respuesta a estos obstáculos y como un intento de recuperar la iniciativa socialista en un terreno histórico alterado. Y la "democracia radical" debe ser concebida en los mismos términos: como descripción de un proyecto político abocado a repensar la estrategia hegemónica en las nuevas condiciones históricas de las sociedades contemporáneas. Por supuesto, una vez que uno piensa su propio proyecto en términos de hegemonía, también puede comenzar a usar la categoría en un sentido más general, aplicable a las prácticas de los diferentes sectores sociales y períodos históricos –del mismo modo que una categoría tal como la del "modo de producción" sólo pudo aparecer en las condiciones de producción capitalistas modernas pero, una vez que lo hizo, no hay obstáculos lógicos para extender el uso del término a formaciones sociales que son muy diferentes del capitalismo–. Lo que no es correcto es pensar, como lo hace Žižek, que uno *comienza* por un nivel neutral de generalidad y luego tiene que *deducir* a partir de ese nivel sus propias elecciones políticas –deducción que, por supuesto, es imposible hacer–. Por la misma razón, pienso que las mismas críticas que él hace en *El espinoso sujeto* con respecto a algunos otros teóricos –Badiou, Balibar, Foucault, Rancière– están igualmente desencaminadas.

Una crítica diferente, sin embargo, que podría legítimamente formularse a mi trabajo, es que al pasar del marxismo clásico a la "hegemonía", y de ésta última a la "democracia radical", se produce una expansión de los destinatarios del proyecto descriptivo/normativo y que, como resultado, debería producirse una expansión correspondiente en el área de argumentación normativa –en tanto que en mi trabajo esta última expansión no ha avanzado lo suficiente–. En otras palabras, al formular un proyecto político que aborda la nueva situación, la dimensión descriptiva ha avanzado más rápidamente que

la normativa. Pienso que ésta es una crítica válida y espero restaurar el equilibrio apropiado entre las dos dimensiones en futuros trabajos. Pero ésta es una crítica muy diferente a la que formula Žižek.

3. Hegel nuevamente

Seré muy breve en este punto, puesto que ya he desarrollado la mayor parte de lo que tengo que decir en mi primera intervención. En lo concerniente a la "reversión retroactiva de la contingencia en necesidad", ya he explicado por qué esa propuesta es insuficiente para captar el funcionamiento de la lógica hegemónica. En cuanto a la afirmación de Žižek de que *"la escisión de la que habla Laclau ya es discernible en el proyecto hegeliano fundamental propiamente dicho*, el cual es absolutamente ambiguo" (SŽ, p. 230, el destacado es del original), en fin... no sé si lo que está diciendo es algo muy diferente de lo que yo digo cuando, en mi primer ensayo, argumento que la razón, en Hegel, está atrapada en un movimiento doble: por un lado, trata de someter a sí misma todo el mundo de las diferencias, mientras que, por el otro lado, este último reacciona subvirtiendo el trabajo de la razón. De hecho, la referencia de Žižek, muy bien elegida, a la dialéctica del Alma Bella es un excelente ejemplo de lo que yo tenía en mente. El punto sobre el cual estoy aún en desacuerdo con él es que él transforma esta ambigüedad en la unilateralización de uno de sus dos lados y, además, en que no tiene suficientemente en cuenta que cuando Hegel hace explícito su proyecto, siempre, invariablemente es el lado panlogicista el que predomina.[2] Valga mencionar tan sólo –entre cientos de ejemplos que se podrían citar– la caracterización de la tarea de la filosofía en el primer capítulo de la *Lógica* de su *Enciclopedia*.[3]

Lo mismo se aplica a Butler. Ella argumenta, en su segundo trabajo, que el dominio de la *Sittlichkeit* debería pensarse como gobernado por variaciones enteramente contingentes, en oposición a la noción del Estado. Querría hacerle dos observaciones. Primero, que no se puede separar, sin violentar el texto de Hegel, la esfera de la *Sittlichkeit* de la esfera del Estado: ambas están

[2] Butler dice que no está segura de qué es lo que yo entiendo por "panlogicismo". Debo decir que uso el término en el significado habitual en la bibliografía sobre Hegel, o sea, el proyecto de una filosofía sin presuposiciones.

[3] *The Logic of Hegel*, trad. de William Wallace, *The Encyclopædia of the Philosophical Sciences*, Oxford, Clarendon Press, 1892, cap. 1, "Introduction", pp. 3-29.

encadenadas entre sí por vínculos dialécticos necesarios. Segundo, si es verdad que para Hegel, como ella afirma, "estas normas [de la *Sittlichkeit*] no adoptan formas 'necesarias', pues no sólo se suceden unas a otras en el tiempo, sino que regularmente tropiezan con crisis que obligan a su rearticulación" (JB, p. 177), la sucesión de culturas está todavía gobernada por una dialéctica necesaria que se puede captar muy bien en la "Historia del Mundo". Como en el caso de Žižek, no objeto los juegos de lenguaje que hace Butler en torno a las categorías hegelianas, siempre que esté claro que, al hacerlo, está yendo definitivamente más allá de Hegel.

La deconstrucción de las clases

Debemos ahora describir la articulación entre universalidad y particularidad que es compatible con la lógica hegemónica. Pero para eso quisiera primero abordar la categoría de "clase" y la forma en que se la presenta habitualmente en muchos de los discursos contemporáneos. Me referiré a dos juegos de lenguaje muy frecuentes en los que se utiliza el término "clase".

1. El primero intenta retener la categoría, al tiempo que la hace compatible con la proliferación de las identidades vinculadas a los nuevos movimientos sociales. La práctica usual aquí es transformar la "clase" en un eslabón más de una cadena enumerativa. De tal modo, en los argumentos acerca de las identidades nuevas y sus reivindicaciones específicas, nos encontramos frecuentemente con enumeraciones tales como "raza, género, etnias, etc., *y* clases", donde la "y" normalmente va acentuada por una entonación de la voz como para decir: "No nos olvidemos del viejo amigo". Esto satisface a la persona que habla, porque piensa que así ha descubierto la cuadratura del círculo entre la necesidad de valorar las nuevas identidades y un cierto marxismo elemental que no se quiere abandonar por completo. Lo que esa persona no se da cuenta es que lo que ha enumerado es algo radicalmente incompatible con la teoría marxista de las clases. La noción marxista de "clase" no puede incluirse en una cadena enumerativa de identidades, simplemente porque se supone que es el núcleo articulador en torno al cual están constituidas *todas* las identidades. ¿Qué significa "clase" cuando pierde esa función articuladora y pasa a ser parte de una cadena que abarca una pluralidad de identidades? ¿Una diferencia de riqueza? ¿Una categoría profesional? ¿Una pertenencia de

grupo de acuerdo con distintas áreas geográficas? Su significado es indeterminado. El término "clase", al transformarse en parte de una cadena enumerativa, pierde su rol articulador sin adquirir un nuevo significado preciso. Se trata de algo que está próximo a tener el estatus de un "significante flotante".

2. Una segunda estrategia en relación con las clases (la clase trabajadora en este caso) consiste en postular una concepción a la que se describe usualmente como "la concepción ampliada de la clase obrera". Recuerdo una conversación con un conocido sociólogo americano que me decía que la tesis de Marx acerca de la proletarización social creciente se ha verificado porque hay hoy menos empleados autónomos que en el siglo XIX y la gran mayoría de la población recibe un sueldo o salario. A mi pregunta obvia de si, en ese caso, para él, los gerentes de bancos pertenecían a la clase trabajadora, me respondió: "Bueno, no, el sueldo no debe pasar un cierto nivel". A las sucesivas preguntas similares que le hice, él invariablemente contestó agregando cada vez mayores rasgos sociológicos descriptivos hasta que, al final, le hice dos preguntas a las que no pudo realmente responder: a) ¿cómo es posible saber que todos esos rasgos descriptivos están reunidos en agentes sociales "realmente existentes"?; b) aun suponiendo que usted pudiera señalar a los agentes empíricos que correspondan al *identikit* de la "clase trabajadora", ¿no muestra ya esa misma pluralidad de criterios que la clase trabajadora de hoy es más reducida que en el siglo XIX? Como se puede ver, la especificación de los criterios que se requieren para que la noción de una "clase obrera ampliada" tenga sentido socava la noción misma.

Deberíamos considerar un par de rasgos distintivos de las dos estrategias discursivas que acabo de mencionar. El primero es que, en ambas, la noción de "clase" ha perdido todo contenido intuitivo. El concepto marxista clásico de "clase" derivaba su verosimilitud del hecho de que establecía una correspondencia entre dos niveles: un análisis estructural formal de las tendencias de la sociedad capitalista y de los agentes sociales resultantes de esas tendencias, y una identificación intuitiva de esos agentes. Todo el mundo sabía quiénes eran los trabajadores, o los campesinos, o la burguesía. Y –al menos los marxistas– sabían lo que significaba para la clase trabajadora transformase en una "clase universal". Pero el mismo hecho de que la "concepción ampliada de la clase obrera" pone en discusión *quiénes* son los obreros significa que ya no existe correspondencia entre el nivel intuitivo y el análisis estructural. Peor aun: si la concepción de la clase obrera ampliada fuera acertada –que no lo es–, sería imposible derivar de ella ninguna conclusión concerniente a una "política de

clase", porque sólo se refiere a una clase trabajadora *virtual*, que no corresponde a ningún grupo especificable. Lo mismo vale para la primera estrategia: ya no sabemos cuál podría ser una política de clase si la identidad de los agentes concretos está dada por una enumeración de rasgos cuyas conexiones no han sido en modo alguno pensadas.

Esto me lleva al segundo rasgo, y el más importante, de las dos estrategias discursivas mencionadas más arriba. Cualesquiera sean las deficiencias de la teoría marxista clásica de las clases, se debe reconocer que nunca dejó de ser una *teoría de la articulación*. Aun en las formas más ingenuas del marxismo vulgar, siempre existió la intención de adscribir los diferentes rasgos de los agentes sociales a distintos niveles internos de eficacia y articulación: la distinción base/superestructura, la tríada económico/político/ideológico y otras similares. La imposibilidad de sujetar contenidos diferentes, cada vez más autónomos, dentro del chaleco de fuerza que representaban los viejos marcos –clase, capitalismo y demás– llevó, en un primer momento, a mecanismos más complejos y sutiles de articulación, en tanto se mantenía la validez de las viejas entidades articulantes. Así, la escuela althusseriana de los años sesenta y setenta introdujo categorías como las de determinación *en última instancia*, rol dominante, autonomía relativa, sobredeterminación y similares. Éste no fue, de todos modos, el final del proceso. Pienso que la última etapa de la desintegración de los viejos marcos debe ubicarse en las estrategias de enumeración como las que acabamos de mencionar: éstas abandonan la lógica articuladora, pero mantienen, en algún rol fantasmagórico, las viejas entidades articulantes. (Enumerar no es establecer ninguna conexión entre las entidades enumeradas. Incorporar a una enumeración una entidad que cumplía anteriormente un rol articulatorio es una forma de despojarla de su significado. Otra es la de Žižek: proclamar de modo vociferante el principio de la lucha de clases, en tanto que no hace ningún esfuerzo por considerar sus condiciones de validez.) En cierta forma, estamos en una situación similar a la que describe Erich Auerbach[4] a propósito de la disolución de la estructura ordenada del lenguaje clásico de Cicerón: con la declinación del orden romano, las antiguas distinciones institucionales fueron incapaces de hegemonizar una realidad social que se tornaba cada vez más caótica. De tal modo, las ricas estructuras hipotácticas del latín clásico fueron sustituidas por una narrativa paratáctica *enumerativa* (et... et... et)

[4] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1968, caps. 3 y 4 [traducción castellana: *Mimesis*, México, FCE].

que simplemente sumaba fragmentos de una realidad cuyas conexiones uno ya no era capaz de pensar.[5]

Sería un error, sin embargo, descartar estas estrategias enumerativas como si fueran simplemente erróneas. Ellas deben verse simplemente como los primeros intentos discursivos de aprehender, en las sociedades contemporáneas, aquellos procesos que están erosionando la relevancia de los viejos marcos. Mencionaré tan sólo los más visibles de estos procesos.[6] En primer lugar, la declinación de la clase trabajadora en los últimos treinta a cuarenta años en el mundo capitalista avanzado, tanto en números absolutos como en organización estructural. Sus escisiones internas tanto como su participación en una cultura de masas generalizada –una cultura de jóvenes, entre otras cosas– han erosionado seriamente aquella identidad de la clase trabajadora que fuera tan característica de la era fordista –en Europa, por ejemplo, estuvo organizada alrededor de los cinturones rojos de las grandes ciudades industriales, que eran centros de una cultura proletaria–. A esto yo agregaría las divisiones de los trabajadores en términos de nacionalidad –trabajadores inmigrantes, etc.–. Es necesario mencionar especialmente los niveles de desempleo, los cuales cuestionan cada vez más la noción misma de "clase" sobre la cual se apoyó el marxismo. Para el marxismo, un *cierto* nivel de desempleo era funcional para el capitalismo en la medida en que se necesitaba un ejército industrial de reserva para la reconstitución del nivel de ganancias requerido por la acumulación capitalista. Pero si el nivel de desempleo va más allá de un cierto punto, deja de ser funcional para el capitalismo[7] y cuestiona la identidad del desempleado como identidad de *clase*. Y no sólo del desempleado: aquellos que *tienen* trabajo no pueden continuar concibiendo sus identidades en relación con un mecanismo subyacente que rige tanto para períodos de empleo como de desempleo. Para ellos, el empleo se convierte en una cuestión *política*, y no puede concebirse tan sólo como el resultado de un mecanismo

[5] Uno podría preguntarse el por qué de todas estas contorsiones intelectuales para mantener la noción de la centralidad de la clase trabajadora a cualquier costo. No es necesario ser un psicoanalista experimentado para darse cuenta de que la razón es fundamentalmente emocional, pues la noción de clase trabajadora como sujeto emancipador está profundamente enraizada en el imaginario político de la izquierda.

[6] Una muy buena descripción de esos cambios puede encontrarse en Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The short History of the Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1996, cap. 10 [traducción castellana: *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica].

[7] Este argumento fue ya formulado en los años sesenta por el sociólogo argentino José Nun.

económico autorregulado. De modo que las identidades resultantes del desempleo estructural estarán ampliamente abiertas a las construcciones y rearticulaciones hegemónicas. Lo mismo puede decirse acerca de otros cambios estructurales en nuestras sociedades: la desaparición del campesinado, que no resultó, como lo pensara Marx, de su incorporación a la masa proletaria sino del desarrollo de un *agribusiness* que alteró, por primera vez en la historia humana, el equilibrio entre la población rural y la urbana; la explosión de la educación superior, que hizo que el estudiantado, también por primera vez en la historia, se convirtiera en una sección considerable de la estructura social, a ser tenida en cuenta en lo concerniente a la política; la incorporación de las mujeres al mercado laboral, que fue el epicentro de una transformación fundamental en las relaciones de género, cuyas consecuencias recién se están comenzando a vislumbrar.

La cuestión central en lo que respecta al análisis de "clase" es la siguiente. La unidad de una clase, para el marxismo, debía concebirse como un conjunto de posiciones de sujeto, interrelacionadas sistemáticamente de modo que constituyeran una identidad separada, fundada en un núcleo dado por la ubicación del agente social en las relaciones de producción. Tal concepción peligra cuando: a) las posiciones de sujeto pierden su sistematicidad y comienzan a descentralizarse en lugar de reforzar la identidad del agente social; b) las lógicas identitarias diferenciales cruzan las fronteras de clase y tienden a constituir identidades que no se superponen con las posiciones de clase; c) la ubicación en el proceso de producción deja de ser central para definir la identidad global de los agentes sociales. La cuestión clave que habría que preguntarse es si estas tendencias se acentuaron más en el mundo del capitalismo avanzado o si, por el contrario, dominaron las contratendencias que fortalecen las identidades de *clase*. La pregunta no necesita respuesta. Todavía quedan en el mundo remanentes de identidades plenas de clase –enclaves mineros, algunas áreas campesinas atrasadas–, pero la línea fundamental del desarrollo funciona en la dirección opuesta.

La conciencia generalizada de esta tendencia es lo que le da verosimilitud a las corrientes de pensamiento que Žižek denomina "posmodernidad". La falla del enfoque posmoderno, sin embargo, es que transformó la conciencia de la disolución de las identidades de clase y la desintegración de las formas clásicas de totalización en la afirmación de una real dispersión de elementos que hace que la categoría de "articulación" pase a ser obsoleta. En suma, convirtió al fracaso *epistemológico* de los discursos totalizadores clásicos en la con-

dición *ontológica* de lo que está sucediendo en nuestro mundo social. Esto explica, una vez más, mis diferencias con Žižek. Ambos reafirmamos la necesidad de un discurso articulador que no se quede en el nivel de una simple enumeración de diferentes identidades y demandas, pero Žižek ve en el posmodernismo una suerte de desviación perversa y, en su búsqueda de una dimensión articuladora, totalizante, retoma nociones marxistas tradicionales como "lucha de clases" –sin analizar en lo más mínimo las tendencias históricas objetivas que socavan su validez–. Yo, por el contrario, estoy dispuesto a aceptar el desafío del posmodernismo y a tratar de retener la noción de lógicas articulatorias respetando, sin embargo, plenamente las tendencias particularísticas que el discurso posmoderno ha sacado a la luz. ¿Cómo es esto posible? Ésta es la cuestión que quiero desarrollar en la siguiente y última parte de este ensayo.

Voluntades colectivas y totalidades sociales

Si queremos lograr nuestro cometido, debemos tener mucho cuidado en no fundar las lógicas articulatorias en algo externo al campo de las particularidades. Debe ser una articulación que opere a partir de la lógica interna de las particularidades. Inversamente, la emergencia de lo particular como tal no puede ser el resultado de un movimiento autónomo, autoinducido, sino que debe ser concebido como una de las posibilidades internas que abre la lógica articuladora. Para ponerlo en otros términos, universalismo (el momento de la totalidad articulada) y particularismo no son dos nociones opuestas sino que deben ser concebidas –volviendo por un momento a la metáfora del juego de ajedrez– como dos posiciones diferentes ("universalizante" y "particularizante") que dan forma a una totalidad articulante hegemónica. De modo que no es posible concebir a la totalidad como a un marco *dentro del cual* opera la práctica hegemónica: el marco mismo debe constituirse a través de las prácticas hegemónicas. Y tales prácticas son el *locus* de las lógicas articulatorias. Pero ¿qué es una lógica articulatoria? Para explicarlo voy a presentar, en primer lugar, un esquema simplificado que en un segundo paso adquirirá mayor complejidad.

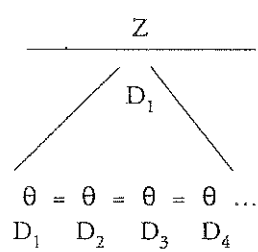
1. Tomemos como punto de partida el ejemplo de la formación de una voluntad colectiva, inspirada por Rosa Luxemburgo, del que hablamos en el comienzo de *Hegemonía y estrategia socialista*. Sus rasgos básicos son:

a) En una situación de extrema opresión –el régimen zarista, por ejemplo– los trabajadores comienzan una huelga en reclamo de mejores salarios. La demanda es particular, pero en el contexto de ese régimen represivo se la ve como una actividad antisistema. Por lo tanto, el significado de esa demanda estará escindido, desde el comienzo mismo, entre su propia particularidad y una dimensión más universal.

b) Es esta dimensión potencialmente más universal la que puede inspirar luchas por diferentes demandas en otros sectores: estudiantes que reclamen una mayor flexibilidad de la disciplina en los establecimientos educativos, políticos liberales que reclamen una mayor libertad de prensa, etc. Cada una de estas demandas está, en su particularidad, desvinculada de las otras; lo que las une es que entre sí constituyen una cadena de equivalencias en tanto son todas ellas portadoras de un significado antisistema. La presencia de una frontera separando al régimen opresivo del resto de la sociedad es la condición misma de la universalización de las demandas a través de las equivalencias (en palabras de Marx: un sector social tiene que convertirse en el "crimen general" para que emerjan los objetivos de la sociedad como un todo).

c) Sin embargo, cuanto más extensa sea la cadena de equivalencias, mayor será la necesidad de un equivalente general que represente a la cadena como una totalidad. Los medios de representación son, sin embargo, tan sólo las particularidades existentes. Por lo tanto, una de ellas debe asumir la representación de la cadena como totalidad. Éste es el movimiento estrictamente hegemónico: el cuerpo de una particularidad asume la función de representación universal.

Ese conjunto de relaciones se puede representar mediante el siguiente esquema:



La "z" representa el zarismo (en nuestro ejemplo); la línea horizontal representa la frontera que separa al régimen opresivo del resto de la sociedad; los círculos "D_1"..."D_4" representan las demandas particulares, que están divididas en un semicírculo inferior que representa la particularidad de la demanda y un semicírculo superior que representa su significado antisistema, lo cual permite sus relaciones de equivalencia. Por último, la D_1, ubicada arriba de los círculos de equivalencia, representa el equivalente general (forma parte de la cadena de equivalencia, pero además está por sobre ella).

A este esquema tenemos que agregarle una posibilidad: que el régimen opresivo lleve a cabo una operación hegemónica e intente absorber transformísticamente (para usar las palabras de Gramsci) algunas de las demandas que se le oponen. De esa manera, puede desestabilizar la frontera que lo separa del resto de la sociedad. La forma de hacerlo es romper el vínculo entre una demanda particular y su relación de equivalencia con todas las otras demandas. Si la *lógica de la equivalencia* universaliza las demandas haciendo que todas ellas sean portadoras de un significado que transciende las particularidades de cada una, la operación transformista particulariza las demandas neutralizando su potencial de equivalencia. Esta segunda lógica, que es estrictamente lo opuesto de una lógica de equivalencia, es lo que yo llamo *lógica de la diferencia*. (Ésta, incidentalmente, es la posibilidad que le preocupa a Žižek: que las demandas de los nuevos movimientos sean tan específicas que puedan ser integradas transformísticamente al sistema y dejen de ser portadoras de un significado más universal de emancipación.)

Todas las reflexiones anteriores muestran con claridad por qué la universalidad, para nosotros, es la universalidad de un significante vacío: porque la única universalidad posible es la construida mediante una cadena de equivalencias. Cuanto más extensa sea esta cadena, menos adherido estará su equivalente general a su significado particularístico. Esta universalidad, no obstante, no es ni formal ni abstracta, pues la condición del carácter de vacuidad tendencial del equivalente general es la creciente expansión de la cadena de equivalencias entre particularidades. La vacuidad, como resultado, presupone lo concreto. La universalidad obtenible mediante lógicas de equivalencia será siempre una universalidad contaminada por alguna particularidad, por dos razones: porque el equivalente general estará al mismo tiempo por sobre la cadena (como su representante) y a la vez dentro de ella, y porque la cadena incluirá algunas equivalencias pero no otras. No hay, estrictamente hablando, un significante que sea realmente vacío sino significantes de vacuidad tendencial.

Con estas consideraciones, hemos determinado tres operaciones hegemónicas: la lógica de equivalencia; su corolario, o sea, que una particularidad asuma una función de representación universal; y la lógica de la diferencia, la cual separa los eslabones de las cadenas de equivalencia. Estas tres operaciones son lo que he llamado lógicas articulatorias. Ahora debo mencionar –por cuestiones de espacio, sólo puedo mencionarlas– algunas otras dimensiones que hacen a este modelo más complejo.

2. Mi análisis anterior *presupone* la presencia de una frontera nítida que separe al poder opresivo del resto de la sociedad –si bien ya he insinuado que las estrategias transformísticas pueden desdibujar o desestabilizar esa frontera–. De todos modos, está claro que no existe ninguna cadena de equivalencias sin perturbaciones y sin fronteras. ¿Qué sucedería entonces si ese desdibujamiento de las fronteras se hiciera más general? Y además, ¿en qué circunstancias podría ocurrir? Ya he mencionado antes que la operación transformística consiste en una lógica particularizante que se basa en la ruptura de la cadena de equivalentes. Esto, sin embargo, es sólo parte de la verdad; la otra parte es que el elemento particularizado no permanece simplemente como un particular puro, sino que penetra un conjunto diferente de equivalentes (aquellos que constituyen la identidad de los poderes dominantes). De modo que, estrictamente hablando, el momento de la universalidad nunca está completamente ausente. Butler expresa esto muy bien cuando escribe:

> en aquellos casos en los que lo "universal" pierde su estatus vacío y pasa a representar una concepción étnicamente restrictiva de la comunidad y la ciudadanía (Israel) o a equipararse a ciertas organizaciones de parentesco (la familia nuclear, heterosexual) o a ciertas identificaciones raciales, la politización ya no se produce en nombre de los particulares excluidos, sino en nombre de un tipo diferente de universalidad (JB, p. 171).

Esto es totalmente correcto. No existe una política de particularidad pura. Aun la más particularística de las demandas se hará en términos de algo que la transciende. Como, sin embargo, el momento de universalidad estará construido de forma diferente en diversos discursos, tendremos o bien una lucha entre las diferentes concepciones de universalidad o una extensión de las lógicas de la equivalencia hasta abarcar esas mismas concepciones, con lo cual se construye una cadena más amplia –aunque debemos tener claro que siem-

pre habrá un resto de particularidad que no será erradicable–. (Si pudiéramos tener un significante *absolutamente* vacío, la "universalidad" habría encontrado su cuerpo final y verdadero, y la hegemonía, como una forma de construir significados políticos, habría llegado a su fin. La "vacuidad total" y la "plenitud total" significan de hecho exactamente lo mismo.) Las cadenas de equivalencia *siempre* son perturbadas, interrumpidas por otras intervenciones hegemónicas que construyen significados e identidades mediante diferentes cadenas de equivalencia. El significado de "mujer", por ejemplo, formará parte de una cadena de equivalencias diferente en un discurso feminista y en un discurso de la "mayoría moral". En el significado que se adjudica a algunos significantes controvertidos hay una no fijación esencial, resultante de la operación de una pluralidad de estrategias en el mismo espacio discursivo. Si al equivalente general que unifica una cadena inalterada de equivalencias lo llamé *significante vacío*, a aquel cuya vacuidad es resultado de la no fijación introducida por una pluralidad de discursos que se interrumpen unos a otros, lo llamaré *significante flotante*. En la práctica, ambos procesos se sobredeterminan entre sí, pero es importante mantener la distinción analítica entre ellos. Todo esto implica, hasta donde alcanzo a ver, que Butler y yo estamos totalmente de acuerdo en que hay una penetración mutua entre universalidad y particularidad en los discursos sociales y políticos.

Quiero concluir con una breve observación respecto a las tareas de la izquierda, tal como yo las veo, en el contexto político contemporáneo. No hay política si no se crean fronteras políticas, pero crear esas fronteras es mucho más difícil cuando no nos podemos apoyar en entidades estables (como las "clases" del discurso marxista) sino que, mediante la acción política, tenemos que construir las mismas entidades sociales que deben ser emancipadas. Éste es, de todos modos, el desafío político de nuestra época. Una tarea cuyos contornos se tornan más visibles si la confrontamos con las obvias tentaciones de eludir la política que nos acechan: negar la división social y los antagonismos en nombre de una sociedad sin conflictos –la Tercera Vía, el centro radical (no hay políticas económicas de derecha o de izquierda, sólo hay políticas económicas buenas o malas, como dijo el inimitable Tony Blair); refugiarse en una política exclusivamente defensiva, dejando de lado cualquier estrategia por cambiar el actual equilibrio hegemónico de fuerzas; abandonar la lucha política por completo y continuar repitiendo las viejas fórmulas marxistas que se han convertido en propuestas metafísicas vacías, con poca conexión con lo que realmente está sucediendo en el mundo–.

No hay futuro para la izquierda si no es capaz de crear un discurso universal expansivo, construido a partir, y no en contra, de la proliferación de los particularismos de las últimas décadas. Una dimensión de universalidad está ya operando en los discursos que organizan demandas particulares y políticas con objetivos precisos, pero es una universalidad implícita y no desarrollada, que no puede proponerse a sí misma como un conjunto de símbolos capaz de despertar la imaginación de vastos sectores de la población. La tarea que nos espera es diseminar esas semillas de universalidad, de modo tal que podamos tener un imaginario social pleno, capaz de competir con el consenso neoliberal que ha sido el horizonte hegemónico de la política mundial de los últimos treinta años. Es una tarea difícil, por cierto, pero al menos es una tarea que podemos formular apropiadamente. Haberlo hecho ya es ganar una primera batalla importante.

Mantener el lugar

Slavoj Žižek

Butler: el malestar en lo Real

Quizás el mayor objeto de discusión en nuestro debate sea el estatus de lo Real (lacaniano); permítaseme, pues, comenzar reiterando lo que me parece es el núcleo del problema. La crítica de Butler se basa en la oposición entre el "orden simbólico" (objetivado, prototrascendental, prehistórico y presocial), es decir, el "gran Otro" y la "sociedad" como campo de las luchas sociosimbólicas contingentes: sus principales argumentos contra Laclau o contra mí pueden reducirse a esta matriz: a la crítica básica de que nosotros objetivamos una formación históricamente contingente (aunque sea la Falta misma) en un a priori formal presocial prototrascendental. Por ejemplo, cuando escribo "sobre la falta que inaugura y define, negativamente, la realidad social humana", supuestamente postulo "una estructura transcultural para la realidad social que presupone una socialidad basada en posiciones de parentesco ficticias e idealizadas que dan por sentado que la familia heterosexual constituye el vínculo social definitorio para todos los seres humanos" (JB, pp. 146-147). Si formulamos el dilema en esos términos, entonces, naturalmente

> el desacuerdo resulta inevitable. ¿Queremos afirmar que hay un gran Otro ideal, o un pequeño otro ideal, que es más fundamental que cualesquiera de sus formulaciones sociales? ¿O queremos preguntar si cualquier idealidad correspondiente a la diferencia sexual es alguna vez no constituida por normas de género activamente reproducidas que hacen aceptar su idealidad como esencial a una diferencia sexual presocial e inefable? (JB, p. 149).

La línea de razonamiento crítico sólo funciona, sin embargo, *si lo Real (lacaniano) es calladamente reducido a una norma simbólica prehistórica* a priori,

como es evidente a partir de la siguiente formulación: "El carácter formal de esta diferencia sexual presocial originaria en su vacío ostensible *se realiza* precisamente a través de la materialización mediante la cual determinado dimorfismo idealizado y necesario prende" (JB, p. 150). Si, entonces, la diferencia sexual es elevada a una norma ideal prescriptiva –si todas las variaciones concretas de la vida sexual están "limitadas por esta condición normativa no tematizable" (JB, p. 153), la conclusión de Butler es, naturalmente, inevitable: "como afirmación trascendental, la diferencia sexual debe ser rigurosamente objetada por todo aquel que quiera protegerse de una teoría que prescriba de antemano qué tipos de acuerdos sexuales estarán y no estarán permitidos en la cultura inteligible" (JB, p. 154). Butler es, naturalmente, consciente de que el *il n'y a pas de rapport sexuel* de Lacan significa que, precisamente, toda relación sexual "real" siempre está viciada por el fracaso; sin embargo, ella interpreta este fracaso como el fracaso de la realidad histórica contingente de la vida sexual de realizar plenamente la norma simbólica. Por consiguiente, puede afirmar que, para los lacanianos, "la diferencia sexual tiene un estatus trascendental *incluso cuando* emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género". De esta forma, yo "podría no obstante explicar la intersexualidad afirmando que *el ideal sigue existiendo*, pero los cuerpos en cuestión –contingentes, formados históricamente– no se ajustan al ideal" (JB, pp. 150-151; el destacado es mío).

Me siento tentado de decir, para estar más cerca de aquello a lo que apunta Lacan con su *il n'y a pas de rapport sexuel*, que debemos empezar reemplazando en la cita anterior la expresión *incluso cuando* por *porque*: "la diferencia sexual tiene un estatus trascendental *porque* emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género". Es decir: lejos de servir como norma simbólica implícita que la realidad nunca puede alcanzar, la diferencia sexual como real/imposible significa precisamente que *dicha norma no existe*: la diferencia sexual es esa "roca de imposibilidad" sobre la cual se funda toda "formalización" de la diferencia sexual. En el sentido en que Butler habla de "universalidades en competencia", podemos, por lo tanto, hablar de *simbolizaciones/normatizaciones de la diferencia sexual en competencia*: si puede decirse que la diferencia sexual es "formal", es ciertamente una forma extraña –una forma cuya principal consecuencia es precisamente que debilita toda forma universal que trata de capturarla–. Si insistimos en hacer referencia a la oposición entre lo universal y lo particular, entre lo trascendental y lo contingente/patológico, debe-

mos decir que la diferencia sexual es la paradoja de lo particular que es más universal que la universalidad misma –una diferencia contingente, un remanente indivisible de la esfera "patológica" (en el sentido kantiano del término) que siempre de alguna manera hace descarrilar, desequilibra, la idealidad normativa misma–. Lejos de ser normativa, la diferencia sexual es por ende *patológica* en el sentido más radical del término: una mancha contingente que todas las ficciones de las posiciones simétricas de parentesco tratan en vano de borrar. Lejos de limitar la variedad de disposiciones sexuales de antemano, lo Real de la diferencia sexual es la causa traumática que pone en movimiento su proliferación contingente.[1]

Esta noción de lo Real también me permite responder a Butler cuando critica a Lacan por objetivar al "gran Otro" en una suerte de a priori prehistórico trascendental: cuando Lacan afirma enfáticamente que "no hay gran Otro [*il n'y a pas de grand Autre*]", su idea es precisamente que no hay ningún esquema formal estructural a priori exento de las contingencias históricas –hay sólo configuraciones inconsistentes, contingentes, frágiles–. (Por otra parte, lejos de aferrarse a la autoridad simbólica paterna, el "Nombre del Padre" es para Lacan una *falsificación,* una *apariencia* que oculta esta inconsistencia estructural.) En otras palabras, la afirmación de que lo Real es inherente a lo Simbólico es estrictamente igual a la afirmación de que "no hay gran Otro": lo Real lacaniano es esa "espina en la garganta" traumática que *contamina* toda idealidad de lo simbólico, volviéndolo contingente e inconsistente. Por esa razón, lejos de oponerse a la historicidad, lo Real es su fundamento "ahistórico" mismo, el a priori de la historicidad *misma* (en esto coincido totalmente con Laclau). Podemos, pues, ver que toda la *topología* cambia a partir de la descripción que hace Butler de lo Real y del "gran Otro" como a priori prehistórico de su funcionamiento efectivo en el edificio de Lacan: en su retrato crítico, Butler describe a un "gran Otro" ideal que persiste como norma, aun cuando nunca se realiza plenamente, aun cuando las contingencias de la historia tuercen su imposición total; mientras que el edificio de Lacan se centra más bien en la tensión entre algún "absoluto particular" traumático, algún nú-

[1] En esto me baso, naturalmente, en el trabajo capital de Joan Copjec "The Euthanasia of Reason", en *Read My Desire,* Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1995. Es sintomático que este ensayo, *el* ensayo sobre los fundamentos filosóficos y las consecuencias de la noción lacaniana de diferencia sexual, sea pasado por alto en numerosos ataques feministas contra Lacan.

cleo que se resiste a la simbolización y a las "universalidades en competencia" (para usar el apropiado término de Butler) que se esfuerzan en vano por simbolizarlo/normalizarlo.[2]

La distancia entre la Forma simbólica a priori y la historia/socialidad es absolutamente ajena a Lacan; es decir, la "dualidad" con la cual opera Lacan no es la dualidad de la forma/norma a priori, el Orden simbólico, y su realización histórica imperfecta: para Lacan, así como para Butler, no hay *nada* fuera de las prácticas simbólicas inconsistentes, parciales, contingentes, ningún "gran Otro" que garantice su consistencia última. Pero al contrario de Butler y los historicistas, Lacan fundamenta la historicidad de distinta manera: no en el exceso empírico simple de la "sociedad" respecto de los esquemas simbólicos (Laclau tiene razón aquí en su crítica a Butler: su noción de la sociedad/historia opuesta a "lo simbólico" es una referencia empirista directa a una riqueza positiva de la realidad ontológicamente inexplicable), sino en el núcleo resistente *dentro* del proceso simbólico mismo. Lo Real lacaniano, por ende, no es simplemente un término técnico para el límite neutral de la conceptualización –aquí debemos ser lo más precisos posible con respecto a la relación entre el trauma como real y el ámbito de las prácticas históricas socio-simbólicas: lo Real no es un efecto presocial ni tampoco social; la cuestión es, más bien, que lo Social mismo está *constituido* por la exclusión de algún Real traumático. Lo que está "fuera de lo Social", ¿no es alguna forma/norma simbólica a priori, simplemente su gesto fundador negativo mismo?[3]

[2] Aquí podemos ver, nuevamente, que la clave de la noción lacaniana de lo Real es la superposición de las diferencias interna y externa elaborada de manera ejemplar por Laclau: la "realidad" es el dominio externo delineado por el orden simbólico, mientras que lo Real es un obstáculo inherente a lo Simbólico, que bloquea su actualización desde adentro. El argumento convencional de Butler contra lo Real (la línea misma de separación entre lo Simbólico y lo Real es un gesto simbólico *par excellence*) no considera esta superposición, que torna lo Simbólico intrínsecamente inconsistente y frágil.

[3] Por otra parte, como ya puse de manifiesto en mis dos intervenciones anteriores, Lacan *tiene* una respuesta precisa a la pregunta acerca de "qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la diferencia sexual aparezca como un campo de batalla por la hegemonía": este "contenido específico" es lo que Lacan llama *das Ding*, la Cosa imposible-real, o, más específicamente, en su *Seminario XI*, "lamella", es decir, la libido misma como objeto no muerto, la "vida inmortal, o la vida irreprimible" que "es sustraída al ser vivo en virtud del hecho de que está sujeta al ciclo de la reproducción sexuada" (Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton 1977, p. 198

Por consiguiente, cuando Butler critica mis supuestas incoherencias, queda enredada en los resultados de su propia lectura reductora de Lacan: impone a Lacan la red de oposiciones clásicas (forma trascendental versus contenido contingente; ideal versus material); así, cuando el objeto se resiste y, naturalmente, no encaja en este esquema, lo lee como una inconsistencia de la teoría criticada (*¿dónde*, por ejemplo, describo "alternadamente lo Real como material e ideal" [JB, p. 158]? En un mismo tenor, Butler usa a menudo el hecho obvio de la tensión codependiente entre los dos términos como argumento contrario a la distinción conceptual de éstos. Por ejemplo, si bien respaldo su afirmación de que "no sería posible postular la norma social de un lado del análisis y la fantasía del otro, pues el modus operandi de la norma es la fantasía, y la sintaxis misma de la fantasía no podría leerse sin una comprensión del léxico de la norma social" (JB, p. 161), insisto no obstante en que debe mantenerse la distinción formal entre estos dos niveles: la norma social (el conjunto de reglas simbólicas) es sostenida por la fantasía; puede operar sólo a través de este soporte fantasmático, pero la fantasía que la sostiene tuvo que ser de todos modos *repudiada*, excluida del dominio público. En este nivel precisamente encuentro problemática la noción de Hannah Arendt de la "banalidad del Mal": para traducirlo crudamente, de alguna manera, al lacanés, la afirmación de Arendt es que el ejecutor-sujeto ideal nazi (como Eichmann) era un sujeto puro del significante, un ejecutor burocrático anónimo privado de bestialidad apasionada –cumplía lo que se le pedía o lo que se esperaba de él por una cuestión de pura rutina, sin ningún compromiso–. Mi contratesis es que, lejos de funcionar en efecto como sujeto puro del significante sin inversión fantasmática idiosincrásica, el sujeto nazi ideal *sí* se basaba en la bestialidad apasionada articulada en escenarios fantasmáticos obscenos; estos escenarios no eran, sin embargo, directa y subjetivamente asumidos como parte de su autoexperiencia personal: estaban externalizados, materializados en el aparato "objetivo" estatal ideológico nazi y su funcionamiento.[4]

[traducción castellana: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987]).

[4] El precio que paga Butler por este rechazo de la distinciones conceptuales es que simplifica excesivamente una serie de *insights* psicoanalíticos fundamentales. Por ejemplo, su afirmación de que "aunque sea inevitable, quizá, que la individuación requiera una forclusión que produzca lo inconsciente, lo remanente, resulta igualmente inevitable que lo inconsciente no es presocial, sino cierto modo en el cual persiste lo social de manera indecible" borra la

Quizá la mejor manera de marcar la distancia teórico-política que nos separa a Butler y a mí sea a través de lo que considero su aporte más fuerte y políticamente más comprometido con nuestro debate: su argumentación a propósito de la demanda de reconocimiento legal a los matrimonios homosexuales. Si bien reconoce las ventajas que involucra dicho reconocimiento (reciben todos los derechos que reciben las parejas casadas "heterosexuales"; son integradas a la institución del matrimonio y por ende reconocidas como iguales a las parejas "heterosexuales", etc.), se concentra en las trampas de apoyar esta demanda: al hacerlo, los *gays* quiebran su alianza (o, para decirlo en términos de Laclau, se excluyen a sí mismos de la cadena de equivalencias) con todos los *no* incluidos en la forma legal del matrimonio (padres solteros, sujetos no monógamos, etc.); además, fortalecen los aparatos estatales porque contribuyen a aumentar su derecho a regular las vidas privadas. El resultado paradójico es, pues, que la brecha entre aquellos cuyo estatus es legitimado y aquellos que viven una existencia oscura se amplía: los que siguen estando excluidos están más excluidos todavía. La contrapropuesta de Butler es que en vez de respaldar la forma legal de matrimonio como condición de los derechos (herencia, paternidad, etc.), habría que luchar más bien por *disociar* estos derechos de la forma del matrimonio: que sean independientes de ella.

Mi primera idea general en esta cuestión es que, con respecto a la forma en que se elabora en la filosofía política francesa reciente (Rancière, Balibar, Badiou) la noción de universalidad política, yo percibo de una manera ligeramente distinta de Butler la existencia oscura de aquellos que están condenados a llevar una vida espectral fuera del ámbito del orden global, desdibujada sobre el fondo, no mencionable, sumergida en la masa informe de la "población", sin tener siquiera un lugar particular distintivo propio. Me siento tentado de afirmar que esta existencia oscura es *el sitio mismo de la universalidad política*: en la política, la universalidad se afirma cuando dicho agente sin lugar distintivo, "desarticulado", se postula como la encarnación directa de la universalidad frente a todos aquellos que tienen un lugar en el

distinción entre la *forclusión* que genera lo Real traumático y la *represión* directa de algún contenido en el inconsciente. Lo que es forcluido no subsiste en el inconsciente: el inconsciente es la parte censurada del discurso del sujeto; es una cadena significante que insiste en la "Otra Escena" y altera el flujo del habla del sujeto, mientras que lo Real forcluido es un núcleo extimato dentro del inconsciente mismo.

orden global. Y este gesto es a la vez el de la subjetivización, dado que el "sujeto" designa por definición una entidad que *no es "sustancia"*: una entidad dislocada, una entidad que carece de su propio lugar dentro del Todo.

Si bien, naturalmente, apoyo totalmente los objetivos políticos de Butler, mi principal aprensión tiene que ver con el hecho de que ella concibe el poder estatal a la manera foucaultiana, concibe el poder estatal como un agente de control y regulación, inclusión y exclusión; la resistencia al poder está entonces, naturalmente, localizada en las esferas marginales de aquellos que están excluidos o semiexcluidos de la red del poder oficial, que llevan una semiexistencia espectral oscura, sin un lugar distintivo dentro del espacio social, impedidos de afirmar su identidad simbólica. Por consiguiente, Butler localiza la lucha emancipadora ante todo en la resistencia de estos agentes marginales contra los mecanismos reguladores del Estado, que se desarrolla dentro de la sociedad civil. Entonces, ¿cuál es mi problema con esta estructura? Lo que Butler deja sin considerar es la forma en que *el poder estatal está dividido desde adentro y se apoya en su propio revés espectral obsceno*: los aparatos estatales públicos siempre se complementan con su doble oscuro, con una red de rituales, reglas no escritas, prácticas, etc., públicamente repudiados. En la actualidad, no debemos olvidar que la serie de agentes públicamente "invisibles" que llevan una semiexistencia espectral incluye, entre otros, a toda la clandestinidad defensora de la supremacía blanca (los supervivientes cristianos fundamentalistas en Montana, los neo-nazis, los restos del Ku Klux Klan, etc.). De modo que el problema no está simplemente en los marginales que llevan la semiexistencia espectral de los excluidos por el régimen simbólico hegemónico; el problema es que este régimen mismo, para sobrevivir, tiene que apoyarse en toda una serie de mecanismos cuyo estatus es espectral, repudiado, excluido del dominio público. Incluso esta oposición misma entre Estado y sociedad civil resulta totalmente ambivalente en la actualidad: con razón la Mayoría Moral se presenta (y en efecto está organizada) como la resistencia de la sociedad civil local contra las intervenciones reguladoras "progresistas" del Estado liberal.

Si bien Butler conoce perfectamente el potencial subversivo de la noción de "universalidad concreta" de Hegel, me siento tentado de afirmar que su aceptación básica de la noción de poder foucaultiana es lo que explica que no logre desarrollar plenamente las consecuencias de la noción de "universalidad concreta" para la noción de poder, y localizar claramente la división entre universalidad "oficial" y su revés espectral dentro del discurso hegemónico del

poder propiamente dicho, como su complemento obsceno. De modo que cuando Butler señala críticamente que, en mi trabajo:

> la diferencia sexual ocupa una posición distintiva dentro de la cadena de significantes, posición que ocasiona la cadena y es a la vez un eslabón. ¿Cómo debemos pensar la vacilación entre estos dos significados (y son siempre distintos), teniendo en cuenta que lo trascendental es el fundamento, y ocasiona una condición sustentadora de lo que se denomina lo histórico? (JB, p. 149).

Mi respuesta es que asumo totalmente esta paradoja: es la paradoja estructural básica de la dialéctica, y el *concepto* que indica "cómo [debemos] pensar la vacilación entre estos dos significados" fue propuesto hace mucho tiempo por Hegel, y luego aplicado por Marx; es el concepto de "determinación oposicional [*genensätzliche Bestimmung*]" que Hegel introduce en el subcapítulo sobre la identidad en su Lógica Mayor. En el transcurso del proceso dialéctico, el *genus* universal se encuentra *a sí mismo* "en su determinación oposicional", es decir, como uno de su propia especie (razón por la cual para Hegel, paradójicamente, cada *genus* tiene en definitiva dos especies: él mismo y la especie como tal). Marx se refiere dos veces a este concepto: primero en la Introducción del manuscrito de *Grundrisse*, cuando pone de relieve el doble rol estructural de producción en la totalidad articulada de producción, distribución, intercambio y consumo (la producción es al mismo tiempo el elemento universal abarcador, el principio que estructura esa totalidad, *y* uno de los elementos particulares); luego en *El Capital*, cuando postula que, entre las múltiples especies de Capital, el *genus* del Capital "se encuentra a sí mismo" en el capital financiero, la encarnación inmediata del Capital generalmente en oposición a los capitales particulares. Lo que Hegel hace con este concepto es pues, para mí, estrictamente análogo a la noción de Laclau de relación antagónica: el aspecto clave en ambos casos es que la diferencia externa (constitutiva del *genus* mismo) coincide con la diferencia interna (entre las especies del *genus*). Otra forma de señalar lo mismo es la bien conocida insistencia de Marx –también en la Introducción de *Grundrisse*–:

> [en] todas las formas de sociedad hay un tipo específico de producción que predomina sobre el resto, cuyas relaciones asignan pues categoría e influencia a los demás. Es una iluminación general que baña todos los demás colores y

> modifica su particularidad. Es un éter especial que determina la gravedad específica de cada ser que se materializó dentro de él.[5]

Esta sobredeterminación de la universalidad por parte de su contenido, este cortocircuito entre lo universal y lo particular, es el elemento clave de la "universalidad concreta" hegeliana, y coincido totalmente con Butler, que, me parece, también apunta a este legado de "universalidad concreta" en su noción central de "universalidades en competencia": en su insistencia en que cada posición particular involucra, para articularse, la aserción (implícita o explícita) de *su propio modo de universalidad*, desarrolla una idea que yo trato de plantear reiteradamente en mi propio trabajo.

Tomemos el ejemplo de las religiones: no basta decir que el *genus* Religión está dividido en una multitud de especies (animismo "primitivo", politeísmo pagano, monoteísmo, que luego se divide en Judaísmo, Cristiandad, Islam..); la cuestión es, más bien, que *cada una de estas especies particulares envuelve su propia noción universal de lo que es la religión "en sí", así como su propia visión (el modo en que difiere) de las otras religiones.* La Cristiandad no es simplemente distinta del Judaísmo y del Islam; en su horizonte, la diferencia misma que la separa de las otras dos "religiones del Libro" aparece de una forma que es inaceptable para las otras. En otras palabras, cuando un cristiano debate con un musulmán, no sólo simplemente disienten; disienten también acerca de su desacuerdo mismo: acerca de lo que constituye la diferencia entre sus religiones. (Y, como he tratado de sostener reiteradas veces, *mutatis mutandis* lo mismo sucede con la diferencia política entre la izquierda y la derecha: no sólo disienten; la oposición política misma entre izquierda y derecha aparece bajo una visión distinta según sea percibida desde la izquierda o desde la derecha.) *Esto* es la "universalidad concreta" de Hegel: desde el momento en que cada particularidad implica *su propia* universalidad, su propia noción del Todo y su papel dentro de él, no hay una universalidad "neutral" que sirva como medio para estas posiciones particulares. Así, el "desarrollo dialéctico" hegeliano no es un despliegue de un contenido particular dentro de la universalidad sino el proceso por el cual, en el pasaje de una universalidad a otra, *la universalidad misma que abarca a ambas también cambia*: la "universalidad concreta" designa precisamente esta "vida interior" de la universalidad misma, este proceso de pasaje en el cual la universalidad misma que aspira a abarcarla es atrapada dentro de ella, sometida a transformaciones.

[5] Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 107.

Laclau: clase, hegemonía y el universal contaminado

Esto me lleva a Laclau: en mi opinión, todas sus observaciones críticas se fundan en lo que he denominado su kantianismo encubierto, en su rechazo al legado hegeliano de la "universalidad concreta". De modo que permítaseme comenzar con el contraargumento de Laclau: la Idea reguladora kantiana implica un *contenido positivo* determinado que es dado de antemano, mientras que la lucha abierta por la hegemonía no implica dicho contenido... Dejando de lado el hecho de que la idea reguladora kantiana en definitiva también designa una noción puramente formal de la realización plena de la Razón, me siento tentado de sostener que la principal dimensión "kantiana" de Laclau radica en su aceptación de la brecha imposible de cerrar entre el entusiasmo por el Objetivo imposible de un compromiso político y su contenido realizable más modesto. El propio Laclau menciona el ejemplo de la caída del socialismo en Europa del Este: fue vivida por muchos de sus participantes como un momento de entusiasmo sublime, como la promesa de la panacea global, como un acontecimiento que haría realidad la libertad y la solidaridad social, cuando los resultados son mucho más modestos –la democracia capitalista, con todos sus callejones sin salida, por no mencionar el aumento de las aspiraciones nacionalistas–. Yo sostengo que si aceptamos esa brecha como el horizonte *último* del compromiso político, ¿acaso no nos deja con una elección respecto de ese compromiso: o debemos cegarnos al necesario fracaso último de nuestro esfuerzo –regresamos a la inocencia y nos dejamos atrapar por el entusiasmo– o debemos adoptar una postura de distancia cínica, participando en el juego siendo a la vez totalmente conscientes de que el resultado será decepcionante?[6] El kantianismo de Laclau surge en su forma más pura cuando aborda la relación entre emancipación y poder. Respondiendo a la crítica de que si el poder es inherente al proyecto emancipador, esto contradiría la idea de que la emancipación plena implica la eliminación del poder, sostiene:

[6] Deberíamos agregar aquí que, en la experiencia histórica, a menudo encontramos la brecha opuesta: un agente introdujo una medida modesta que apuntaba simplemente a resolver algún problema particular, pero luego esta medida desencadenó un proceso de desintegración de todo el edificio social (como la *perestroika* de Gorbachov, cuyo objetivo era simplemente hacer que el socialismo fuera más eficiente).

> la contaminación de la emancipación por el poder no es una imperfección empírica inevitable a la cual debemos acomodarnos, sino que implica un ideal humano más elevado que la universalidad que representa una esencia humana completamente reconciliada; porque una sociedad plenamente reconciliada, una sociedad transparente, sería totalmente libre en el sentido de autodeterminación, pero esa total realización de la libertad sería equivalente a su propia muerte, pues en ella se habría eliminado toda posibilidad de disenso. La división social, el antagonismo y su necesaria consecuencia –el poder– son las verdaderas condiciones de una libertad que no elimina la particularidad (EL, p. 210).

El razonamiento de Laclau es el siguiente: el objetivo último de nuestro compromiso político, la emancipación plena, nunca será alcanzado; la emancipación seguirá siendo contaminada para siempre por el poder. Sin embargo, esta contaminación no sólo se debe al hecho de que nuestra realidad social imperfecta no permite la emancipación total; es decir, no estamos solamente ante la brecha entre lo ideal y la realidad imperfecta. La realización plena misma de la sociedad emancipada significaría la muerte de la libertad, el establecimiento de un espacio social cerrado y transparente, sin aberturas para la intervención subjetiva libre (la limitación de la libertad humana es al mismo tiempo su condición positiva...). Ahora bien, yo sostengo que este razonamiento reproduce casi literalmente la argumentación de Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, sobre la limitación necesaria de las capacidades cognitivas humanas: Dios, en su infinita sabiduría, limitó nuestras capacidades cognitivas para hacernos agentes responsables libres, ya que, si tuviéramos acceso directo a la esfera noúmena, ya no seríamos libres, sino que nos convertiríamos en autómatas ciegos. La imperfección humana es, pues, para Kant, la condición positiva de la libertad.[7] Aquí, la implicación oculta es lo opuesto

[7] En la *Crítica de la razón práctica*, Kant se propuso responder a la pregunta relativa a qué nos pasaría si llegáramos a ganar acceso al dominio noúmeno, a las Cosas en sí mismas:

> en vez del conflicto que debe enfrentar ahora la disposición moral con las inclinaciones y en el cual, después de algunas derrotas, puede ganarse gradualmente fuerza moral espiritual, Dios y la eternidad en su horrible majestad estarían presentes incesantemente ante nuestros ojos... Así, la mayoría de las acciones ajustadas a la ley serían llevadas a cabo por miedo, pocas por esperanza, ninguna por deber. El valor moral de las acciones, del único que depende el valor de la persona e incluso del mundo a los ojos de la sabiduría suprema, no existiría en absoluto. La conducta del hombre, en la medida en que su naturaleza permaneciese

al "¡Puedes porque debes!" de Kant, la lógica paradójica del "¡No puedes porque no debes!" –no puedes alcanzar la plena emancipación porque no debes alcanzarla, es decir, porque significaría el fin de la libertad–. Encuentro un callejón sin salida similar en la respuesta de Laclau a mi crítica de que él no explica el estatus histórico de su propia teoría de la hegemonía. Básicamente, apoyo sus observaciones críticas relativas a la afirmación de Butler respecto de la historicidad absoluta y la dependencia del contexto: Butler evita el tema de las condiciones de dependencia del contexto y de historicidad, porque si hubiera planteado la pregunta explícitamente:

> [ella] se habría confrontado con dos alternativas que [...] son igualmente inaceptables para ella: o bien habría tenido que aseverar que la historicidad como tal es una construcción histórica contingente –y que, en consecuencia, hay sociedades que no son históricas y, por lo tanto, determinadas totalmente por lo trascendental [...]– o si no, tendría que haber suministrado una ontología de la historicidad como tal, con lo cual habría reintroducido la dimensión estructural-trascendental en su análisis (EL, p. 186).

Me siento tentado de afirmar que esta misma crítica se aplica al propio Laclau. Lo que sigue es su respuesta a mi crítica de que él no explica el estatus de su teoría de la hegemonía propiamente dicha (¿es una teoría de la constelación histórica contingente específica de hoy, de modo que en tiempos de Marx el "esencialismo de clase" era apropiado, mientras que hoy necesitamos la plena aserción de la contigencia, o es una teoría que describe un a priori trascendental de la historicidad?):

> Sólo en las sociedades contemporáneas hay una generalización de la política en forma hegemónica, pero por esta razón podemos interrogar al pasado para encontrar allí las formas incoadas de los mismos procesos que hoy son totalmente visibles; y, si estas formas no están presentes, entender por qué las cosas eran diferentes (EL, p. 202).

---

como es ahora, se transformaría en un mero mecanismo, donde, como en un espectáculo de títeres, todo estaría bien gesticulado pero no se hallaría vida alguna en las figuras.

De modo que, para Kant, el acceso directo al dominio noúmeno nos privaría de la "espontaneidad" misma que forma el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas sin vida, o –para decirlo en términos actuales– en "máquinas pensantes".

Lo que me parece problemático en esta solución es que respalda implícitamente el punto de vista evolucionista pseudo-hegeliano que yo mencioné de manera crítica en mi primera intervención en este debate; si bien la vida sociopolítica y su estructura fueron siempre-ya el resultado de las luchas hegemónicas, sólo en la actualidad, en nuestra constelación histórica específica –en el universo "posmoderno" de la contingencia globalizada–, la naturaleza radicalmente contingente-hegemónica de los procesos políticos tiene la posibilidad finalmente de "llegar/volver a sí misma", de liberarse del bagaje "esencialista"... En otras palabras, la verdadera cuestión es: ¿cuál es el estatus exacto de esta "generalización de la forma hegemónica de la política" en las sociedades contemporáneas? ¿Es en sí mismo un hecho contingente, el resultado de la lucha hegemónica, o es el resultado de alguna lógica histórica implícita que *no* es en sí misma determinada por la forma hegemónica de la política? Mi respuesta es que la propia "generalización de la forma hegemónica de la política" depende de cierto proceso socioecónomico: es el capitalismo global contemporáneo con su dinámica de "desterritorialización", el que creó las condiciones para la desaparición de la política "esencialista" y la proliferación de nuevas numerosas subjetividades políticas. De modo que, nuevamente, para ser claro: mi idea no es que la economía (la lógica del capital) sea una suerte de "ancla esencialista" que de alguna manera "limita" la lucha hegemónica; al contrario, es su *condición positiva*; crea el fondo mismo sobre el cual puede desarrollarse la "hegemonía generalizada".[8]

[8] Para evitar un malentendido: soy totalmente consciente de la lógica autónoma de la lucha ideológica. Según Richard Dawkins, la "función utilitaria de Dios" en la naturaleza viva es la reproducción de los genes; es decir, los genes (ADN) no son un medio para la reproducción de seres vivos, sino al revés: los seres vivos son el medio para la autorreproducción de los genes. Deberíamos hacer la misma pregunta a propósito de la ideología: ¿cuál es la "función utilitaria" de los Aparatos Ideológicos de Estado? La respuesta materialista es: ni la reproducción de la ideología *como* red de ideas, emociones, etc., ni la reproducción de circunstancias sociales legitimadas por esta ideología, sino *la autorreproducción del AIE mismo*. La "misma" ideología puede ajustarse a distintos modos sociales; puede cambiar el contenido de sus ideas, etc., sólo para "sobrevivir" como un AIE. Lo que yo afirmo es que el capitalismo actual es una suerte de máquina global que permite a una multitud de ideologías, desde las religiones tradicionales hasta el hedonismo individualista, "resignificar" su lógica para que se ajusten a su marco (hasta a los maestros de budismo zen les gusta enfatizar que la paz interior que sobreviene alcanzando el *satori* nos permite funcionar con mayor eficiencia en el mercado...).

También siguiendo este razonamiento me siento tentado de abordar la relación entre "lucha de clases" y política de la identidad. Laclau señala aquí dos cosas. Primero: "el antagonismo de clases no es inherente a las relaciones de producción capitalistas, sino que tiene lugar entre esas relaciones y la identidad del trabajador fuera de ellas" (EL, p. 204); surge sólo cuando los trabajadores en tanto individuos, no como la mera encarnación de categorías económicas, por razones culturales y otras, experimentan su situación como "injusta" y se resisten. Además, aun si y cuando los trabajadores resisten, sus demandas no son intrínsecamente anticapitalistas, sino que pueden apuntar también a objetivos reformistas parciales que son susceptibles de ser satisfechos dentro del sistema capitalista. Como tal, "la lucha de clases es simplemente una especie de la política de identidad, especie que está siendo cada día menos importante en el mundo de hoy" (EL, p. 205) –la posición de los trabajadores no les da ningún privilegio a priori en la lucha antisistémica–.[9]

En cuanto al primer punto, no sólo apoyo la postura antiobjetivista de Laclau; pienso, incluso, que cuando opone las relaciones de producción "objetivas" y la lucha y la resistencia "subjetivas", hace todavía una concesión demasiado grande al objetivismo. No hay relaciones "objetivas" de producción que puedan *luego* implicar o no implicar la resistencia de los individuos capturados en ellas: la ausencia misma de lucha y resistencia –el hecho de que ambos lados involucrados en las relaciones las acepten sin resistencia– *ya constituye el indicio de la victoria de un lado en la lucha.* No debemos olvidar que pese a algunas formulaciones "objetivistas" ocasionales, la reducción de los individuos a categorías económicas encarnadas (términos de las relaciones de producción) es para Marx no un simple hecho, sino el resultado de un proceso de "reificación", es decir, un aspecto de la "mistificación" ideológica inherente al capitalismo. En cuanto al segundo planteo de Laclau de que la lucha de

[9] Entre paréntesis, mi principal crítica a la política de la identidad no es su "particularismo" per se sino, más bien, la insistencia ubicua de sus partidarios en que la posición particular de enunciación propia legitima o incluso garantiza la autenticidad del propio discurso: sólo los *gays* pueden hablar de la homosexualidad; sólo los drogadictos de la experiencia de la droga; sólo las mujeres sobre el feminismo... Aquí debemos seguir a Deleuze, quien escribió: "las propias experiencias privilegiadas son argumentos malos y reaccionarios" (*Negotiations*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 11): si bien puede desempeñar un papel progresivo limitado en permitir que las víctimas afirmen su subjetividad frente al discurso liberal paternalista comprensivo *acerca de* ellas, la "autenticación" mediante la propia experiencia directa debilita en definitiva los fundamentos mismos de la política emancipatoria.

clases es "simplemente una especie de política de la identidad, especie que está volviéndose cada día menos importante en el mundo de hoy", debemos contrarrestarlo por medio de la paradoja antes mencionada de la "determinación oposicional", la de la *parte* de la cadena que sostiene su *horizonte* mismo: el antagonismo de clase ciertamente aparece como uno en la serie de antagonismos sociales, pero es a la vez el antagonismo específico que "predomina sobre el resto, cuyas relaciones por lo tanto asignan rango e influencia a los otros. Es una iluminación general que baña todos los demás colores y modifica su particularidad". Mi ejemplo aquí es, nuevamente, la proliferación misma de nuevas subjetividades políticas: esta proliferación que parece relegar la "lucha de clases" a un rol secundario es el *resultado* de la "lucha de clases" en el contexto del capitalismo global de hoy, del avance de la denominada sociedad "posindustrial". En términos más generales, aquí mi desacuerdo con Laclau es que no acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.) siempre hay *una* que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo.[10] Esta contaminación de lo universal por lo particular es "más fuerte" que la lucha por la hegemonía (es decir, por qué contenido particular hegemonizará la universalidad en cuestión): estructura de antemano *el terreno mismo* en el que la multitud de contenidos particulares luchan por la hegemonía. En esto coincido con Butler: la cuestión no es sólo qué contenido particular hegemonizará el lugar vacío de la universalidad –la cuestión es, también y sobre todo, qué privilegios y qué inclusiones/exclusiones secretas deberían, en primer lugar, aparecer para que este lugar vacío, propiamente dicho, emerja.

[10] Una vez más, un ejemplo del cine: el "trauma" máximo de *Arde París* –la película sobre un grupo de estadounidenses negros pobres que, como parte de un espectáculo paródico, se disfrazan de señoras blancas de clase alta y hacen imitaciones burlándose de sus rituales– no es identidad ni racial ni de género, sino de *clase*. La idea del filme es que, en las tres divisiones que subvierte (clase, raza y género), la división de clase, pese a ser la menos "natural" (vale decir, la más "artificial", contingente, socialmente condicionada, en contraste con el fundamento "biológico" visible del género y la raza) es la más difícil de atravesar: la única forma que tiene el grupo de cruzar la barrera de la clase, incluso en la función paródica, es subvertir su identidad de raza y de género... (En esta cuestión, estoy endeudado con Elisabeth Bronfen, Zurich University.)

Soyons reálistes, demandons l'impossible!

Esto me lleva finalmente a la Gran Cuestión del capitalismo en sí. La siguiente es la respuesta de Laclau a mi afirmación de que los defensores de la política posmoderna aceptan el capitalismo como "la única opción" y renuncian a todo intento de superar el régimen capitalista liberal existente:

> El problema de aseveraciones como ésa es que no significan absolutamente nada. [...] ¿Deberíamos entender que [Žižek] quiere imponer la dictadura del proletariado? ¿O que quiere socializar los medios de producción y abolir los mecanismos del mercado? ¿Cuál es su estrategia política para lograr esos objetivos un tanto peculiares? Si no da, por lo menos, un comienzo de respuesta a estas cuestiones, su anticapitalismo es una mera cháchara vacía (EL, p. 207).

Ante todo, permítaseme poner de relieve qué significan estas líneas: significan, en efecto, que *hoy, no podemos siquiera imaginar una alternativa viable al capitalismo global* –la única opción para la izquierda es la "introducción de la regulación estatal y el control democrático de la economía para evitar los peores efectos de la globalización" (EL, p. 208), es decir, medidas paliativas que, resignándose al curso de los acontecimientos, se circunscriban a limitar los efectos perjudiciales de lo inevitable–. Aunque esto *fuera* así, creo que deberíamos por lo menos *tener en cuenta* que la muy elogiada "proliferación de nuevas subjetividades políticas" posmoderna, la muerte de toda fijación "esencialista", la aserción de la contingencia plena, se producen sobre el fondo de cierta *renunciación* y *aceptación* silenciosa: la renuncia a la idea de un cambio global en las relaciones fundamentales de nuestra sociedad (¿quién cuestiona todavía seriamente al capitalismo, el Estado y la democracia política?) y, por consiguiente, la aceptación del marco capitalista democrático liberal, que *sigue siendo el mismo*, el telón de fondo incuestionable, de toda la proliferación dinámica de la multitud de subjetividades nuevas. En suma, la afirmación de Laclau sobre mi anticapitalismo también vale para lo que él denomina el "control democrático de la economía", y, en líneas más generales, para todo el proyecto de la "democracia radical": o significa medidas paliativas para el control del daño dentro del marco capitalista global o no significa *absolutamente nada.*

Soy perfectamente consciente de lo que deberíamos llamar, sin ninguna ironía, los grandes logros del capitalismo liberal: probablemente, nunca en la historia de la humanidad tantas personas gozaron de un grado semejante de

libertad y nivel de vida material como en los países occidentales desarrollados de hoy. No obstante, lejos de aceptar el Nuevo Orden Mundial como un proceso inexorable que permite sólo medidas paliativas moderadas, sigo pensando, a la vieja usanza marxista, que el capitalismo actual, en su triunfo mismo, está alimentando nuevas "contradicciones" que son potencialmente aun más explosivas que las del capitalismo industrial convencional. Me viene a la mente una serie de "irracionalidades": el resultado del crecimiento alucinante de la productividad en las últimas décadas está aumentando el desempleo, con la perspectiva a largo plazo de que las sociedades desarrolladas necesiten sólo el 20% de su mano de obra para reproducirse y dejen el 80% restante reducido al estatus de excedente desde un punto de vista puramente económico; la consecuencia de la descolonización es que las multinacionales tratan incluso a su país de origen como a otra colonia; la consecuencia de la globalización y el aumento de la "aldea global" es la transformación en guetos de estratos enteros de la población; la consecuencia de la muy elogiada "desaparición de la clase trabajadora" es la emergencia de millones de trabajadores manuales trabajando en talleres clandestinos del Tercer Mundo, lejos de nuestra delicada vista occidental... El sistema capitalista se está acercando pues a su límite inherente y a su autoeliminación: para la mayor parte de la población, el sueño de un virtual "capitalismo sin fricciones" (Bill Gates) está convirtiéndose en una pesadilla en la cual el destino de millones de personas se decide en la especulación hiperreflexiva sobre el futuro.

Desde el comienzo, la globalización capitalista –el surgimiento del capitalismo como sistema mundial– implicó exactamente su opuesto: la división, dentro de los grupos étnicos particulares, entre los que están incluidos en esta globalización y los que están excluidos. Hoy, esta división es más radical que nunca. Por un lado, tenemos la llamada "clase simbólica": no sólo los directivos y banqueros, sino también los académicos, periodistas, abogados, etc. –todos aquellos cuyo ámbito de trabajo es el universo simbólico virtual–. Por el otro, están los excluidos en todas sus variaciones (los desocupados permanentes, los sin techo, las minorías étnicas y religiosas no privilegiadas, etc.). En el medio, está la notoria "clase media", apegada con pasión a los modos de producción y a la ideología tradicionales (digamos, un trabajador manual calificado cuyo empleo se ve amenazado), que ataca ambos extremos, a la gran empresa y los académicos y también a los excluidos, por ser desviaciones "no patrióticas", "desarraigadas". Como siempre sucede con los antagonismos sociales, el *antagonismo* de clases actual funciona como la intrincada

interacción entre estos *tres* agentes, con alianzas estratégicas cambiantes: las clases simbólicas "políticamente correctas" que defienden a los excluidos contra la clase media "fundamentalista", etcétera. La separación entre ellas está volviéndose más radical que las divisiones de clase tradicionales (uno se siente tentado de afirmar que está alcanzando casi proporciones ontológicas, que cada grupo desarrolla su propia "visión del mundo", su propia relación con la realidad: la "clase simbólica" es individualista, ecológicamente sensible y a la vez "posmoderna", consciente de que la realidad misma es una formación simbólica contingente; la "clase media" se apega a la ética estable tradicional y a una creencia en "la vida real", con la cual las clases simbólicas están "perdiendo contacto"; los excluidos oscilan entre el nihilismo hedonista y el fundamentalismo (religioso o étnico) radical...).

¿No estamos nuevamente ante la tríada lacaniana de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real? ¿Los excluidos no son "reales" en el sentido del núcleo que se resiste a la integración social, y la "clase media" no es "imaginaria", aferrada a la fantasía de la sociedad como Todo armónico corrompido a través de la decadencia moral? La cuestión principal de esta descripción improvisada es que la globalización *debilita sus propias raíces*: ya puede percibirse en el horizonte el conflicto con el principio mismo de democracia formal, puesto que, en determinado punto, la "clase simbólica" ya no podrá contener "democráticamente" la resistencia de la mayoría.[11] ¿A qué salida de este atolladero recurrirá entonces esta clase? No debe excluirse nada, ni siquiera la manipulación genética, para volver más dóciles a los que no se ajustan a la globalización...

¿Cómo debemos, pues, responder al consenso actual predominante, según el cual, la era de las ideologías –de los grandes proyectos ideológicos como el

[11] Como modelo de un análisis del capitalismo cercano a la idea que tengo en mente, véase *Empire* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000 [traducción castellana: *Imperio*, Buenos Aires, Crítica]), de Michael Hardt y Antonio Negri, un libro que trata de reescribir el *Manifiesto Comunista* para el siglo XXI. Hardt y Negri describen la globalización como una "desterritorialización" ambigua: el capitalismo global triunfante ha penetrado en todos los poros de la vida social, hasta las esferas más íntimas, introduciendo una dinámica nunca vista que ya no se basa en las formas patriarcales y otras formas jerárquicas de dominación, sino que genera identidades híbridas fluidas. No obstante, esta disolución misma de todos los vínculos sociales sustanciales también deja salir al genio de la lámpara: libera los potenciales centrífugos que el sistema capitalista ya no podrá contener del todo. Debido a este triunfo global mismo, el sistema capitalista es hoy, por lo tanto, más vulnerable que nunca –la vieja fórmula de Marx sigue vigente: el capitalismo genera a sus propios sepultureros–.

socialismo y el liberalismo– terminó, ya que ingresamos en la era posideológica de la negociación y la toma de decisión racionales, basadas en la comprensión neutral de las necesidades económicas, ecológicas, etc.? Este consenso puede adoptar distintos disfraces, desde la negativa neoconservadora o socialista a aceptarlo y consumar la pérdida de los grandes proyectos ideológicos por medio de un adecuado "trabajo de duelo" (diferentes intentos de resucitar proyectos ideológicos globales), hasta la opinión neoliberal según la cual el pasaje de la era de las ideologías a la era posideológica forma parte del proceso, triste pero no obstante inexorable, de la maduración de la humanidad. Así como un muchacho debe aprender a aceptar la pérdida de los grandes planes entusiastas de la adolescencia e ingresar en la vida adulta cotidiana de las concesiones realistas, el sujeto colectivo tiene que aprender a aceptar que languidezcan los proyectos ideológicos utópicos globales y entrar en la era posutópica realista...

Lo primero que debe señalarse respecto de este clisé neoliberal es que la referencia neutral a las necesidades de la economía de mercado, generalmente mencionadas para tildar los grandes proyectos ideológicos de utopías poco realistas, debe también insertarse en la serie de grandes proyectos utópicos modernos. Es decir –como señaló Fredric Jameson–, lo que caracteriza a la utopía no es una creencia en la bondad esencial de la naturaleza humana o alguna noción ingenua similar, sino, más bien, la creencia en algún *mecanismo* global que, aplicado a toda la sociedad, genere automáticamente el estado equilibrado de progreso y felicidad que anhelamos –y, en este preciso sentido, ¿no es precisamente *el mercado* el nombre de dicho mecanismo que, bien aplicado, producirá el estado óptimo de la sociedad?–. De modo que, nuevamente, la primera respuesta de la izquierda a quienes –los izquierdistas mismos– lamentan la pérdida del ímpetu utópico en nuestras sociedades debería ser que este ímpetu está vivo y goza de buena salud; no sólo en el populismo derechista "fundamentalista" que defiende el retorno a las raíces de la democracia, sino por sobre todo entre los propios defensores de la economía de mercado.[12] La segunda respuesta debería

[12] La paradoja de la acción legal de la administración estadounidense contra el monopolio de Microsoft es muy pertinente aquí: ¿acaso esta acción no demuestra que, antes que simplemente opuestos, la regulación estatal y el mercado son mutuamente dependientes? Librado a sí mismo, el mecanismo del mercado llevaría al monopolio total de Microsoft, y así a la autodestrucción de la competencia: la competencia del mercado "libre" puede mantenerse únicamente a través de la intervención directa del Estado (que, cada tanto, ordena a las empresas excesivamente grandes que se separen).

ser una clara línea de distinción entre utopía e ideología: la ideología no es sólo un proyecto utópico de transformación social sin posibilidad realista de concreción; no menos ideológica es la postura *antiutópica* de quienes "con realismo" devalúan todo proyecto global de transformación social por "utópico", es decir, por soñar en forma poco realista y/o albergar un potencial "totalitario". *La forma actual predominante de "cierre" ideológico adquiere la forma precisa del bloqueo mental que nos impide imaginar un cambio social fundamental, en pro de una actitud supuestamente "realista" y "madura".*

En su Seminario sobre *Ética del psicoanálisis*,[13] Lacan desarrolló una oposición entre el "pícaro" y el "bufón" como las dos actitudes intelectuales claras: el intelectual de derecha es un pícaro, un conformista que considera la mera existencia del orden dado como argumento a su favor y se burla de la izquierda por sus planteos "utópicos", que necesariamente llevan a la catástrofe; mientras que el intelectual de izquierda es un bufón, un bromista de corte que exhibe públicamente la mentira del orden existente, pero que en cierto modo suspende la eficacia performativa de su discurso. En los años inmediatamente posteriores a la caída del socialismo, el pícaro fue el defensor neoconservador del mercado libre, que rechazó cruelmente todas las formas de solidaridad social por considerarlas sentimentalismo contraproducente; mientras que el bufón fue un crítico cultural deconstruccionista que, mediante sus procedimientos lúdicos destinados a "subvertir" el orden existente, en realidad actuó como su complemento.

Hoy, sin embargo, la relación entre la pareja pícaro-bufón y la oposición política derecha/izquierda es cada vez más la inversión de las figuras convencionales del pícaro derechista y el bufón izquierdista: ¿los teóricos de la Tercera Vía no son en definitiva los *pícaros* de hoy, figuras que predican la resignación cínica, o sea, el fracaso necesario de todo intento de cambiar realmente algo en el funcionamiento básico del capitalismo global? ¿Y no son los *bufones* conservadores –aquellos conservadores cuyo modelo original moderno es Pascal y que muestran, por así decirlo, las cartas ocultas de la ideología dominante, sacando a la luz sus mecanismos subyacentes que, para seguir siendo operativos, deben ser reprimidos– mucho más atractivos? Hoy, ante esta picardía izquierdista, es más importante que nunca *mantener abierto*

[13] Véase Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992, pp. 182-183 [traducción castellana: *El seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988].

el lugar utópico de la alternativa global, aunque permanezca vacío, viviendo un tiempo prestado, esperando que lo llene el contenido.

Coincido plenamente con Laclau en que, luego del agotamiento tanto del imaginario del Estado benefactor democrático como del imaginario "socialista-realmente-existente", la izquierda necesita un nuevo imaginario (una nueva visión movilizadora global). Hoy, sin embargo, la obsolescencia de los imaginarios del Estado benefactor del socialista es ya un clisé; el verdadero dilema es qué hacer –cómo debe relacionarse la izquierda– con el imaginario *liberal democrático* predominante. Yo sostengo que la "democracia radical" de Laclau y Mouffe se acerca demasiado a "radicalizar" simplemente este imaginario democrático liberal, permaneciendo dentro de su horizonte. Laclau, probablemente, diría que la cuestión es tratar el imaginario democrático como un "significante vacío" y emprender con los defensores del Nuevo Orden Mundial capitalista global la batalla hegemónica por cuál será su contenido. Aquí, sin embargo, creo que Butler tiene razón cuando señala que hay otro camino abierto: *no* es "necesario ocupar la norma dominante para producir una subversión interna de sus términos. A veces es importante rechazar sus términos, dejar que el término mismo desaparezca, quitarle su fuerza" (JB, p. 182). Esto significa que la izquierda tiene hoy una opción: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...), y emprende una batalla hegemónica *dentro de él, o arriesga el gesto opuesto de rechazar sus términos mismos, de rechazar directamente el chantaje liberal actual de que propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo*. Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema de 1968 "*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*" sigue en pie: los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal son los verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano.

En su segunda intervención, Butler despliega magníficamente la reversión que caracteriza el proceso dialéctico hegeliano: la "contradicción" agravada en la que la estructura diferencial misma del significado se derrumba, desde el momento en que cada determinación se convierte inmediatamente en su opuesto, esta "danza loca" se resuelve gracias a la aparición repentina de una nueva determinación universal. La mejor ilustración la da el paso del "mundo del Espíritu autoalienado" al Terror de la Revolución Francesa en la *Fenomenología del espíritu*: la "locura [pre-Revolucionaria] del músico 'que saltó y mezcló treinta arias, italianas, francesas, trágicas, cómicas, de todo tipo; ahora

con un bajo profundo descendió al infierno, luego, contrayendo la garganta, desgarró las bóvedas del cielo con un tono en *falsetto*, por momentos frenético y más suave, imperativo y burlón' (Diderot, *El sobrino de Rameau*)",[14] de pronto se convierte en su contrario radical: la postura revolucionaria que persigue su objetivo con una firmeza inexorable. Y mi idea es, naturalmente, que la "danza loca" de hoy, la proliferación dinámica de múltiples identidades cambiantes, también aguarda su resolución en una nueva forma de Terror. La única perspectiva "realista" es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori ("derechos humanos", "democracia"), cuyo respeto nos impediría también "resignificar" el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio... si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linksfaschismus*, ¡que así sea!

[14] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977 [traducción castellana: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2000].

ÍNDICE

Introducción 7
Preguntas 11

Reescinificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo, por Judith Butler 17

Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas, por Ernesto Laclau 49

¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!, por Slavoj Žižek 95

Universalidades en competencia, por Judith Butler 141

Estructura, historia y lo político, por Ernesto Laclau 185

Da Capo senza Fine, por Slavoj Žižek 215

Conclusiones dinámicas, por Judith Butler 263

Construyendo la universalidad, por Ernesto Laclau 281

Mantener el lugar, por Slavoj Žižek 307

Contingencia, hegemonía, universalidad

Diálogos contemporáneos en la izquierda

Judith Butler
Ernesto Laclau
Slavoj Žižek

Tres brillantes pensadores contemporáneos se dan cita en este libro para reflexionar y discutir sobre algunos de los más relevantes problemas de la filosofía y la política actuales. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, cada uno desde su posición singular, entablan aquí una polémica que confirma el rigor y la lucidez de sus intervenciones críticas, a la par que pone de relieve hasta qué punto las diferencias de perspectiva pueden ser, no ya un obstáculo, sino un elemento invaluable para enriquecer el debate y las propias ideas. Los autores polemizan en torno a la significación y los usos que hoy en día deben dársele a la noción gramsciana de "hegemonía", vital para analizar cómo se constituye el campo político. Asimismo, vuelven sobre un término central, "universalidad", siempre imposible y necesario, repudiado e inevitable, a fin de considerar vías para reformularlo de un modo en que no sea asumido como un presupuesto estático ni un a priori dado. El legado hegeliano en la teoría crítica, las encrucijadas del multiculturalismo, las estrategias que la izquierda ha de adoptar en la economía globalizada, las contribuciones del psicoanálisis lacaniano y el posestructuralismo, son temas que una y otra vez reaparecen. *Contingencia, hegemonía, universalidad* es un libro insoslayable porque colabora a despejar el terreno sobre el cual podría formularse un proyecto democrático antitotalitario y radical, sin la complacencia de omitir la reflexión sobre aquello que traba la posibilidad de un pensamiento y una práctica política radicales en el momento actual.

ISBN 950-557-512-2

9 789505 575121

[DISEÑO CAFE]